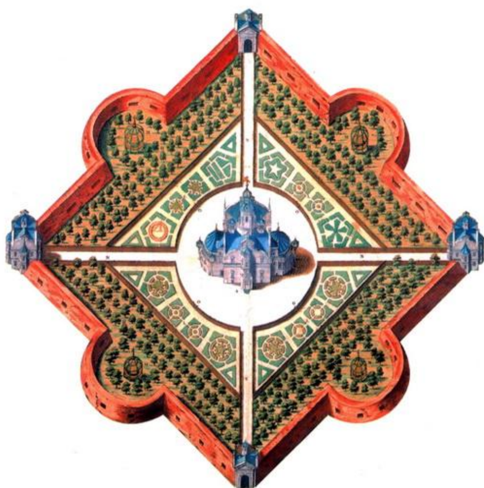
Teodor Baconschi

FASCINAȚIA TRADIȚIEI

STUDII PATRISTICE ȘI DE ISTORIE A RELIGIILOR





Teodor Baconschi s-a născut în 1963, la Bucureşti, fiind fiul scriitorului A. E. Baconsky. A studiat Teologia la Sibiu şi Bucureşti (1981-1985). Între 1986 şi 1989 a lucrat la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR. După un doctorat în antropologie religioasă şi istorie comparată a religiilor la Universitatea Paris-Sorbonne (Paris IV, 1995), a urmat studii post-doctorale la New Europe College (Bucureşti, 1996). A fost director al Editurii Anastasia (1995-1996), apoi director al departamentului „Viața spirituală" la TVR (1997). În 1997 a intrat în diplomație, fiind ambasador al României la Sf. Scaun, Ordinul Militar Suveran de Malta şi Republica San Marino (1997-2000), în Republica Portugheză (2002-2004), în Republica Franceză şi Principatul de Monaco (2007-2009). Între 2006 şi 2007 a fost consilier prezidențial, iar între 2009 şi 2012 a fost Ministru al Afacerilor Externe. Căsătorit cu poeta şi jurnalista Marina Dumitrescu, are doi copiii: Irina-Maria şi Ştefan-Horia. A publicat numeroase volume pe teme teologice, culturale şi politice şi este o prezență constantă în presa culturală din România.

Teodor Baconschi

FASCINAȚIA TRADIȚIEI
Studii patristice și de istorie a religiilor

Coperta: Răzvan Bucur
Tehnoredactarea: Larisa Barbu

Editor: **Lumea Credinţei SRL**
Str. Oborul Nou nr. 5B, cod poștal 021442
sector 2, București
tel./fax: 021/310.71.81
e-mail: razvan.bucuroiu@lumeacredintei.com

Director editorial: **Răzvan BUCUROIU**
Consilier: **Răzvan CODRESCU**

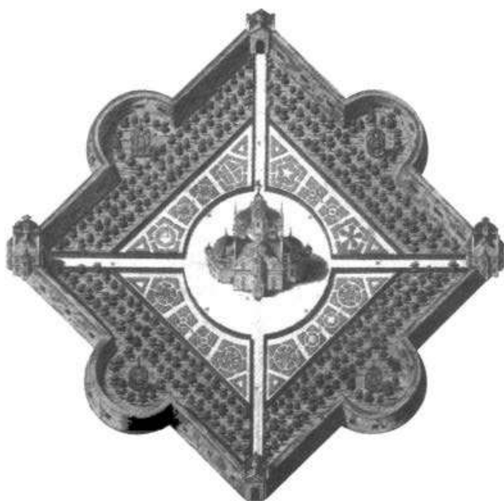
Editorul și autorul aduc mulţumiri
Pr. Prof. Vasile Creţu și Drd. Dorin Cristea
pentru sprijinul oferit în realizarea acestui volum.

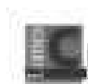
Distribuţie:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36
031216, sector 3, București
Tel.: 021/320.61.19; 021/319.10.83
Fax: 021/319.10.84

Teodor Baconschi

FASCINAŢIA TRADIŢIEI

STUDII PATRISTICE ŞI DE ISTORIE A RELIGIILOR




Credintei

Bucureşti – 2017

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BACONSCHI, TEODOR
Fascinaţia tradiţiei : studii patristice şi de istorie a religiilor / Teodor Baconschi. - Bucureşti : Lumea credinţei, 2017
ISBN 978-606-8756-18-9

2

Un soi de explicație în timp

Ideea de a publica în volum articolele pe care le-am scris înainte de 1989 poate părea frivolă. Ea mi-a fost însă sugerată de un prieten și frate întru Hristos, Răzvan Bucuroiu, așa că – formal și cronologic – pot da „vina pe el". Dincolo însă de aparenta vanitate auctorială a acestui tip de „restituire", funcţionează instinctul sănătos al martorului istoric: am trăit comunismul, pînă la 27 de ani, iar textele relativ savante pe care veţi avea bunăvoinţa de a le descoperi în prezentul volum reprezintă, obiectiv, o reacţie și o mărturisire. O reacţie care dovedește, *a posteriori*, că totalitarismul avea mijloace de represiune și cenzură limitate. O mărturisire, în sensul că junele intelectual care eram pe atunci reușea, printr-o asiduitate ambiţioasă și doxologică, să demonstreze, prin chiar gîndurile sale, că Hristos e viu, în pofida persecutorilor Săi ideologici.

Textele cuprinse în prezenta antologie au fost scrise în anii aceia cenușii, reci, marcaţi de penurie și teamă difuză, care au definit ceaușismul terminal. Tinereţea mă făcea să subevaluez riscurile (tocmai pentru că, de pildă, nu știam, pe atunci, că Securitatea mă urmărea deja prin intermediul unei reţele de triști delatori). Eram un european care frecventează, prin studiile patristice, însăși genunea ideatică a culturii noastre continentale (cu tot cu destinul ei global). Trăiam certitudinea că inteligenţa și libertatea nu pot fi distruse de aparatul represiv și de supraveghere generalizată, care transformase pe atunci toată societatea românească într-o vastă metaforă penitenciară. După absolvirea Facultăţii de Teologie din București, am fost corector și apoi redactor la Institutul Biblic al Patriarhiei Române. Ca redactor al publicaţiei-amiral „Biserica Ortodoxă Română",

am dus fiecare număr de revistă la Departamentul Cultelor: instituţia care acorda *nihil obstat*, bunul de tipar comunist. Acolo, dincolo de birou, dădeam peste un domn Vlasie, cu studii anterioare de Teologie și Filosofie (marxistă), care era el însuși sătul de comunism: cenzura devenise un act mecanic, făcut în silă, iar omul nostru, exasperat de lipsa alimentelor de bază, lucra deja de partea „dușmanului" Vă puteţi imagina scena? Spuneam bancuri politice în chiar bîrlogul Lupului Comunist și, suprem paradox, eram lăsat (adică de-a binelea invitat) să ștampilez *manu propria* dactilograma cu manuscrisele fiecărui nou număr al revistei: fără acea ștampilă, aplicată pe toate paginile, muncitorii din tipografia Institutului Biblic nu aveau voie să culeagă textul.

Deși securistul Vasile Buruleanu, fost diplomat și om de relativă fineţe, era omniprezent pe „dealul Patriarhiei" (un soi de Vatican al României ortodoxe), aveam curajul de a coresponda cu savanţi patrologi occidentali, care-mi trimiteau, de parcă am fi fost într-o lume normală, cărţi apărute la marile edituri catolice și protestante, pe care mă grăbeam să le recenzez. Mai era la mijloc o satisfacţie: cenzorii erau îndeobște atît de obtuzi și de prostovani încît scriitura mea, glazurată erudit, le era de fapt inaccesibilă. Pe asta se și bazau, gîndindu-se că revistele bisericești sînt oricum pe circuit închis (la îndemîna clerului și a profesorilor de la cele două „institute" teologice, dar nu și a publicului larg). Foloseam termeni tehnici, scriam pedant, fantasmam pe tema sincronizării cu știinţa biblico-patristică occidentală, trăind prin procură ameţelile savante ale lumii libere. Simţeam că îmi fac un prenume (căci nume aveam deja, de la ilustrul și regretatul meu părinte) și anticipam, difuz, prăbușirea mega-farsei istorice numite comunism. Ani crepusculari și aurorali…

Nu ştiu cîtă valoare concret-cuantificabilă au textele prezentei culegeri[1]. Ele demonstrează însă, alegoric, că inteligenţa libertăţii, asceza intelectuală a savanteriei pioase şi dorul de civilizaţie fac un menaj paradoxal cu prostia ţărănească şi lozincardă a unui regim care-şi epuizase, în anii '80 ai veacului trecut, orice putere intrinsecă: simţeam cu toţii că marea farsă marxist-leninistă, adaptată folcloric la cultul naţionalist-voievodal al cizmarului din Scorniceşti, se apropie de binemeritatul ei colaps. Cum omul nu-şi cunoaşte viitorul, exerciţiile de măiestrie doctorală făcute pe atunci erau cecuri în alb atribuite unui viitor mai bun. Nu ştiam pe atunci că, peste cîţiva ani, voi trăi într-o cît de ezitantă democraţie, că ţara mea se va îngloba în Uniunea Europeană, că statul francez îmi va acorda o bursă de studii la Sorbona, sau că pronia mă va călăuzi pe drumurile diplomaţiei, răsfăţîndu-mă cu mari întreprinderi, de la demnitatea unor misiuni ambasadoriale pînă la maxima responsabilitate a unui Ministru de Externe. Pentru toate acestea nu-mi rămîne decît să-L laud pe Iisus Hristos, Dumnezeul întrupat Care a salvat omul defectat prin păcatul originar, a întemeiat civilizaţia eclezială a personalismului creştin şi le-a dat ucenicilor Săi (inclusiv a celor care, maturi sau vizionari, şi-au asumat ethosul autonom al modernităţii) vocaţia de a conduce lumea.

Vouă, cititorilor acestei cărţulii, vă cer două lucruri: să fiţi îngăduitori cu stîngăciile preţioase ale debutantului şi să pricepeţi lecţia de fond a parabolei pe care v-o supun atenţiei lăuntrice – nimeni, din ordinea mundană, nu poate opri exerciţiul triumfal şi modest al spiritului liber. Poate că tirania va reveni, cîndva, sub alte forme. Însă ea nu va

[1] Textele au fost grupate aici în două secţiuni, „I. Studii şi articole" şi „II. Cronici şi recenzii", iar în cadrul fiecărei secţiuni ele se succed în ordinea cronologică a apariţiei (sursa este indicată la sfîrşitul fiecărui text).

putea copleși duhul genial al Evangheliei, care ne vestește, pînă la capătul istoriei, lumina hristică și armonia coerentă a creației restaurate prin Duhul Sfînt. Fie ca noi și urmașii noștri să rămînem vrednici de această predanie, dincolo de caruselul mutațiilor tehnologice pe care le suportăm și de ispitele sofisticate ale veacului 21. Cu noi este Dumnezeu!

Teodor Baconschi

I

STUDII ȘI ARTICOLE

Mircea Eliade, dialectica sacrului şi creştinismul

Trecerea întru nemurire a profesorului Mircea Eliade (1907-1986) ne-a reamintit tragicul paradox conform căruia operele se desăvîrșesc prin moartea celor care le-au creat[1]. Ireversibil închise, lucrările sale cîștigă acum o nouă coerenţă, pot fi surprinse, altfel spus, ca întreg. Personalitatea lui Mircea Eliade a fost și este în continuare celebrată în lumea savantă de pretutindeni[2]. Atitudine firească, dacă ne gîndim ca bibliografia acestui *monstrum eruditionis* depășește – chiar într-o evaluare „cantitativă" – proporţiile înfăptuirilor obișnuite: 29 de titluri și ediţii în limba română (scrierile literare și eseistica de tinereţe), la care se adaugă, într-o complementaritate mereu subliniată, imensa lui operă ştiinţifică, *i.e.* peste 20 de volume redactate în limba franceză[3],

---

[1] Ideea apare, *e.g.* cu mult timp înainte, la Sfîntul Maxim Mărturisitorul: τὸ γὰρ τέλος μὴ ἔχον οὐδε τέλειόν ἐστιν.

[2] Un singur exemplu: *Doctor honoris causa* al Sorbonei, în februarie 1977.

[3] În ordine cronologică, amintim *inter alia*: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, Paul Geuthner, 1936, 346 p.; *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 405 p.; *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimrd, Paris, 1949, 254 p.; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 450 p.; *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, 240 p.; *Forgerons et alchimistes*, Pris, Flammarion, 1956, 212 p.; *Naissances mystique. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959, 276 p.; *Méphistophéles et l'Androgine*, Paris, Gallimard, 1962, 280 p.; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 250 p.; *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1956, 188 p.; *De Zalmoxis á Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris,

traduse în limbile de mare circulaţie, dar şi în portugheză, olandeză, neogreacă, poloneză, sîrbo-croată, norvegiană, suedeză, japoneză şi coreeană. Ilustrul nostru compatriot a scris şi nenumărate articole monografice, în diferite enciclopedii religioase, studii consistente în principalele reviste de specialitate[4], fiind totodată, şi nu în ultimul rînd, unul dintre cei mai proeminenţi animatori ai grupului *Eranos*.

Mircea Eliade a coordonat eforturile cîtorva generaţii de studioşi[5], devenind, graţie contribuţiilor sale decisive, reprezentantul cel mai autoritar al domeniului pe care l-a slujit şi căruia i-a conferit, cu timpul, o prestanţă emblematică. Este suficient să remarcăm felul admirabil în care a izbutit să convertească o serie de ipostaze, altminteri contradictorii, în cea mai armonioasă diversitate: în cazul său, sobrietatea angulară a eruditului s-a împletit cu ţinuta solară a visătorului, exactitatea profesorală şi respectul germanic pentru detaliu au coabitat cu libertăţile prozei fantastice, în sfîrşit, distanţa teoretică faţă de fenomenul religios s-a transfigurat într-o înţelegere de tip existenţial. Tot lui i se poate atribui elaborarea şi impunerea unei terminologii înnoitoare, de

---

Payot, 1970, 252 p.; *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, 337 p.; la care se pot adăuga cele trei volume le monumentalei sale *Histoire des croyances et des idées religieuses*, începînd cu 1976.

[4] Mircea Eliade a întemeiat şi a dirijat el însuşi trei asemenea publicaţii: *Zalmoxis* (1938-1942), *Antaios* (1960-1972) şi *History of Religions*, 1961 *sq.*

[5] Opera sa a fost studiată în zeci de teze de doctorat în teologie, ştiinţe religioase sau filosofie. Menţionăm selectiv: Henri Duchesne, *Le Théme du Temps dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 1965, 199 p.; *The Value of History and Jesus Christ in the World of Mircea Eliade*, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, 1960, 130 p.; Robert Avens, *Mircea Eliade's Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and in Christianity*, Doctoral Dissertation, Fordham University, 1971; Allen M. Douglas, *The History of Religions and Eliade's Phenomenology*, Disserttion for Doctor of Philosophy, 1971, Nashville, Tennessee, XI + 367 p.

nuanţă fenomenologică, astăzi pe deplin acreditată în istoria religiilor. Termenii vehiculaţi de Mircea Eliade și-au dovedit treptat eficienţa conceptuală și forţa de caracterizare, puţind fi socotiţi, în prezent, ca instrumente analitice și tipologice obligatorii. Meritul major al lui Eliade este însă de natură reflexivă încă de la început, el s-a manifestat, în fond, ca filosof al religiei și din acest punct de vedere, toate cărţile sale ne apar, pentru a relua metafora lui Stendhal, ca niște oglinzi purtate de-a lungul aceluiași drum. Scriitura lui Eliade transmite, de fapt, o înţelepciune circulară în care cîteva motive cardinale sînt reiterate printr-o veritabilă tehnică a refrenului. Evident, gîndirea lui coboară dintr-o genealogie spirituală pe care el însuși a ţinut să o revendice. Concepte de tipul *sacer*, *numen*, *thambos*, *hagnos* etc. vor fi fost desigur preluate și re-semantizate din opera înaintașilor săi imediaţi (Max Müller, J. G. Frazer, S. Reinach) sau din aceea a unor contemporani (R. Caillois, C. G. Jung, Walch sau Van der Leeuw). Eliade și-a păstrat toată viaţa virtutea unei curiozităţi superioare, întrucîtva „scolastice", faţă de formele spiritului. El a învăţat mult de la G. Dumézil, l-a admirat enorm, ca model uman, pe G. Papini și și-a precizat primele intuiţii în ambianţa faimoasei *lebensphilosophie*, extrem de influentă în deceniile 3-4 ale secolului nostru[6].

[6] Reproducem *in extenso* un fragment din H. M. Baumgartner, care evidenţiază convenabil afinităţile dintre gîndirea eliadescă şi amintitul curent filosofic: „În privinţa *subiectului* (...) filosofia vieţii dezvoltă o teorie a experienţei și a înţelegerii imanente contextului vieţii (...). Pentru concepţia acestei vieţi trăite în experienţă, ca și pentru cea a acestei experienţe experimentînd viaţa, filosofia vieţii stabilește o mulţime de perechi antitetice, constituite după aceeași schemă, în care de fiecare dată, unul dintre elemente este considerat ca abstracţie, moarte, fiind pur, derivat, iar celălalt ca realitate autentică, trăire, originalitate: în afară – înăuntru, static – dinamic, determinare – libertate, timp abstract – timp concret, clipă – durată, *homo faber* – *homo sapiens*, intelect – intuiţie (Bergson), natură – istorie, gîndire – experienţă, explicaţie – comprehensiune

Toate aceste influenţe, la care s-ar putea adăuga contactul revelator cu doctrina școlii Yoga și iniţierea în mitologiile sud-estului european, nu i-au blocat, ci dimpotrivă, i-au potenţat originalitatea și consecvenţa. Ritmul secret al leitmotivelor sale constituie, de aceea, funcţia datorită căreia Eliade a reușit, într-o epocă de progresivă specializare și fără a face figură de diletant, să salveze ideea de sinteză și încrederea în aptitudinea spiritului de a se auto-totaliza prin discurs. Fraza lui, stăpînită de o eleganţă ceremonială, nu ambiţionează totuși construirea unui sistem și este aparent lipsită de aplomb speculativ. Eliade ignoră aroganţa „represivă" a arhitecturilor de tip hegelian, nu proiectează cosmosuri abstracte, ci preferă întotdeauna aproximaţia eseistică, „discuţia" liberă și arheologia structurilor religioase, explicate istoric, dar înţelese ca dimensiuni imanente, atemporale, ale sufletului omenesc[7].

Implicaţiile gîndirii lui Mircea Eliade, considerarea tipului de intelectualitate *deschisă* pe care l-a practicat vor fi receptate cu timpul, în cadrele unei posterităţi pe deplin meritate. În ceea ce ne privește, ne vom concentra aici asupra atitudinii sale faţă de creștinism, așa cum transpare aceasta din ceea ce marele istoric al religiilor numea „dialectica hierofaniilor". Nu mai trebuie spus că, într-o eventuală confruntare strict doctrinară, Eliade nu poate fi tratat ca teolog, în sensul că nu s-a reclamat niciodată de la vreun angajament confesional explicit. Nu îi putem însă reproșa – în prezenţa unor evidenţe textuale – negarea caracterului

---

(Dilthey), lucru – dramă (Ortega y Gasset), mecanic – organic, cauzalitate – destin, întindere – direcţie, suprafaţă – profunzime, inteligenţă – suflet, știinţă – înţelepciune (Spengler), inteligenţă – contemplaţie, principiu al spiritului – principiu al sufletului (Klages), spaţiu – timp, discontinuitate – continuitate, formă – viaţă (Simmel), cf. *Bilan de la Théologie du XX-e siècle*, I, p. 268, Paris, Casterman, 1969.

[7] Oricum, ideea de „sistem" a căpătat, după Kierkegaard, un aer utopic.

exclusiv al adevărului religios în numele unui ipotetic punct de vedere „metaconfesional". Concepţia lui Mircea Eliade asupra dialecticii sacrului comportă ambiguităţi specifice, pe care teologia ortodoxă le poate, în anumite limite, amenda sau nuanţa. Există totuşi cîteva puncte făţişe de contact, care ar putea sluji ca argumente importante în apologetică şi teologia fundamentală şi care se cer, *ipso facto*, reliefate: perenitatea lui *homo religiosus* şi culminaţia dialectică a hierofaniilor în persoana lui Iisus Hristos.

Gîndirea lui Mircea Eliade se organizează în jurul a două axe: a) tensiunea dialectică dintre *sacru* şi *profan*, şi b) caracterul dominant al structurilor simbolice. Ne interesează aici prima dintre aceste axe, întrucît de ea depinde valorizarea istoriei mîntuirii în raport cu ansamblul hierofaniilor cunoscute. Pentru a defini relaţiile dintre sacru şi profan, Eliade recurge la două tipuri de criterii: a) cele care diferenţiază fenomenele religioase de fenomenele non-religioase, şi b) cele propriu-zis hermeneutice, respectiv cele care clarifică *sensul* unui fenomen religios. Sacrul şi profanul sînt însă noţiuni *corelative*, care nu pot fi explicate decît cu ajutorul unor determinări contrastive. Sacrul ar fi, la acest nivel, profanul cu semn schimbat, situaţie care presupune o nediferenţiere greu de admis. Astfel, sacrul, această „substanţă" tainică a religiozităţii, este rînd pe rînd echivalat cu experienţa „puterii", a „alterităţii", sau cu aceea a absorbţiei în „realitatea ultimă". El polarizează, dincolo de contingenţele istorice şi culturale, „semnificativul", „realul", „valorosul", antonime „exemplare" ale profanului şi temporalului. Mircea Eliade abordează sacrul de pe poziţii fenomenologice, afirmînd – pe linia lui Otto şi Van der Leeuw şi împotriva „pozitivismului" etnologic tradiţional – caracterul ireductibil al acestei categorii. Pe fundalul acestui postulat, istoricul religiilor suspendă cu bună ştiinţă orice prejudecată, pentru a putea reconstitui fenomenul pe propriul său teren de referinţă.

În alţi termeni, *referentul creează fenomenul*. Prin urmare, istoricul nu trebuie să abordeze lumea experienţei religioase ca obiect exterior al cunoașterii. Sensul „viu" al fenomenului religios, captarea rezonanţei lui subiective pretind înţelegerea acestuia sub raportul „configuraţiei intenţionale" a celui care îl trăiește concret. Posibilitatea transpunerii complete ni se pare totuși neverosimilă: istoricul operează în fond cu *universalii*, care contrazic din start teza ireductibilităţii experienţelor religioase. El poate generaliza, reliefînd, de pildă, capacitatea sacrului de a „realiza" fiinţa umană (prin proiectarea ei într-un univers în care contrariile coincid) sau componenta transcendentală depistabilă în orice structură religioasă, indiferent de contextul ei socio-cultural. Sacrul are – așa cum am văzut – o existenţă dinamică. Dialectica lui îl leagă, indisolubil, de profan, în sensul că toate hierofaniile au ca vehicul și mediu de refracţie profanul. Hierofania separă ontologic „obiectul" sau „suportul" ei material, perceptibil, desprinzîndu-l de tot „restul" lumii din care provine. „Nu știm dacă există ceva," – scrie Eliade – „obiect, gest, funcţie psihologică, fiinţă sau joc, care nu a fost transfigurat în hierofanie, cîndva și undeva, în cursul istoriei omenirii. Este cu totul altceva să cauţi raţiunile datorită cărora *un anumit lucru* a devenit o hierofanie, sau a încetat să mai fie, la un moment dat. Este însă sigur că ceea ce omul a manipulat, simţit, penetrat sau iubit poate să devină într-o zi o hierofanie"[8]. Istoricul religiilor are în consecinţă dificultăţi de clasare insurmontabile, dat fiind că majoritatea hierofaniilor sînt treptat, și sub acţiunea timpului, dezamorsate, neutralizate, reintegrate în spaţiul profanului. Exagerarea „elasticităţii" raportului dintre sacru și profan atrage după sine pericolul unui reducţionism relativizant, pe care Eliade

---

[8] Cf. *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964, p. 24.

a știut – așa cum vom vedea – să-l evite („trădînd" implicit amintitul postulat al ireductibilității sacrului).

S-ar putea obiecta aici faptul că ambiguitatea hierofaniilor[9] comportă reducerea sacrului la un fel de „energie" difuză, de tipul *mana*, care explică totul, neexplicînd, de fapt, nimic. Mircea Eliade depășește, în realitate, avatarele acestui concept omniprezent în „copilăria" istoriei religiilor. Se poate spune că el urmărește – după cum remarcă Stephen Reno, unul dintre discipolii cei mai înzestrați – „o viziune progresivă a hierofaniilor, în interiorul căreia simbolul religios este ierarhizat, de la «kratofaniile lithice» pînă la evenimentul Întrupării Logosului. Pericolul amintit intervine atunci cînd hierofaniile sînt «obiectivate», respectiv «disecate» prin prisma unor constante universal valabile. Astfel istoricul religiilor poate constata și analiza cîteva scheme invariante, cum ar fi, să zicem, faptul că în oricare hierofanie se manifestă în cotidian o realitate transcendentală (prin simboluri, cifruri, arhetipuri), că omul îi răspunde printr-o participare rituală, sau că identitatea empirică a obiectului sacralizat este cumva transmutată, în măsura în care el încetează de a mai fi el însuși, comunicînd existența altuia. «Transferul» presupus de dialectica sacrului (o hierofanie este înlocuită de o alta, mai «expresivă», mai «adecuată») rezumă, în definitiv, ideea că toate manifestările sacrului sînt funciar «incomplete». Numitorul comun al tuturor hierofaniilor ar fi deci posibilitatea sacrului de a se autolimita, de a se individualiza într-o condiție «cosmică» și «istorică». Am putea deci afirma, sau cel puțin «aștepta» componenta *kenotică* a oricărei hierofanii. Această idee îi îngăduie lui

[9] Ambiguitatea sacrului – după căderea proto-părinților – este, în fond, o idee biblică. Sfîntul Apostol Pavel o exprimă în termeni mult mai direcți atunci cînd scrie: „Nu este de mirare [apariția falșilor apostoli – *n. n.*] deoarece însuși satana se preface în înger al luminii" *II Corinteni* 11, 14 (*s.n.*).

Eliade să considere că «în ultimă analiză, studiul materiei hierofaniilor primitive în lumina teologiei creștine nu mărturisește o atitudine exagerată, tendențioasă sau absurdă: Dumnezeu este liber să Se manifeste sub orice formă, fie ea cea a unei pietre sau a unui arbore. Într-adevăr, ceea ce este paradoxal, ceea ce se situează dincolo de orice înțelegere, nu este faptul că sacrul se poate manifesta în pietre și în arbore, ci că poate ajunge să se manifeste pur și simplu, că poate să se facă el însuși relativ, *subiect al unor limite*»"[10]. Din atare exemplu, care ar putea fi însoțit de multe altele, reiese limpede consonanța adîncă dintre viziunea lui Mircea Eliade asupra dialecticii hierofaniilor și teologia creștină. Această viziune – înrudită cu evoluționismul hristocentric profesat de Pierre Teilhard de Chardin – are două merite esențiale: ierarhizează hierofaniile în funcție de *gradul de individuație* al sacrului (*i.e.* de măsura în care acesta tinde spre irepetabil, apropiindu-se de treapta supremă, persoana umană), și înglobează astfel într-o procesualitate neîntreruptă dialogul *per speculum in aenigmate* dintre Creator și Cosmos[11]. „Se poate încerca – scrie marele istoric – revendicarea ansamblului hierofaniilor care preced miracolul întrupării (...) dacă se poate demonstra, sau cel puțin arăta, importanța acestora ca prefigurare serială a întrupării. În consecință, departe de a considera căile și obiectele religiilor primitive ca mărturii ale rătăcirii și ale degenerării conștiinței religioase ale unei omeniri căzute în păcat, s-ar putea intercepta tot atîtea încercări disperate de a prefigura misterul întrupării. Considerate în ansamblul lor, toate

---

[10] *Patterns in Compartive Religion*, Cleveland, 1963, pp. 29-30, *apud* Stephen J. Reno, *Hièrophanie; symbole et experiences in Mircea Eliade*, „Les Cahiers de l'Herne", Paris, 1978, pp. 120-127.

[11] Viziunea lui Eliade, dominată de toleranță și raționalitate este evident înrudită cu «logosofia» Apologeților, așa cum apare la Sf. Justin Martirul și Filosoful sau Clement Alexandrinul.

religiile omenirii – care se exprimă de-a lungul dialecticii hierofaniei – nu au fost, din acest punct de vedere, decît una și aceeași așteptare a lui Hristos»[12].

Comparaţia „serială" între „periferii" și „centru" nu presupune asimilarea sau omogenizarea „substanţialistă" a tuturor hierofaniilor. Mircea Eliade vorbește – așa cum am putut observa – despre o *prefigurare* care angajează suprapunerea treptată a unor contururi, ca într-un palimpsest cosmic, în adîncul căruia recunoaștem figura „originară" a Mîntuitorului. Avansînd aceste idei, Mircea Eliade concepe implicit ceea ce părintele Pinard de la Boullaye ar numi o *hierologie, id est* o doctrină a sacralităţii care depășește sfera impersonală a „atributelor", ridicîndu-se la și recuperînd, totodată, personalismul patristicii răsăritene. Gîndirea eliadescă vădește, într-un filigran iniţiatic, o orientare „kripto-creștină" de care ar trebui să fim conștienţi. Am evidenţiat aici un singur aspect al atitudinii sale faţă de creștinism. Ar fi desigur profitabil ca problema aceasta să fie aprofundată, tratată obiectiv și diversificată, pentru aprecierea corectă a unei opere ale cărei calităţi au ilustrat în egală măsură și în plan universal cultura și spiritualitatea românilor.

(„Mitropolia Olteniei", nr. 3, mai-iunie 1987)

[12] Cf. *supra, idem*, l.c.

Un document epigrafic de primă importanță pentru istoria isihasmului

Este bine cunoscut și întru totul justificat interesul nutrit de teologia ortodoxă față de tradițiile spirituale ale isihasmului. Studiile elaborate în ultimele decenii au sporit considerabil bibliografia acestui domeniu, reușind, totodată, să impună cel puțin două teze neformulate sau insuficient circumscrise în trecut. Ne referim în primul rînd la concluzia conform căreia isihasmul nu reprezintă un curent strict bizantin, inteligibil în contextul exclusiv al controverselor palamite din secolul XIV, ci mai degrabă o permanență coextensivă a întregului monahism răsăritean. E foarte adevărat că palamismul a oferit isihasmului o teologie coerentă și o primă sancțiune conciliară, însă nu este mai puțin adevărat că, în datele sale structurale, acest fenomen complex era deja articulat cu un mileniu înainte, prin contribuțiile tehnice ale *corpus*-ului evagrian și spiritul foarte autoritarelor *Apophtegmata Patrum*, cunoscute în mediile ascetice din interiorul Bizanțului grecofon, dar și în aria creștinismului mesopotamian, sirian sau coptic. În al doilea rînd și pe temeiul acestor constatări de ordin istoric – putem accepta ideea că, la nivele abisale, isihasmul a funcționat ca un adevărat *principiu constitutiv*, pentru psihologia religioasă și spiritualitatea Ortodoxiei în general. În anii '20, teologia ultramontană deprecia isihasmul, reducîndu-l la condiția unei deviații duhovnicești locale și net heterodoxe; în acest sens poate fi încă evocat, ca exemplu de rea-voință minimalizatoare, articolul despre isihasm semnat de M. Jugie, în altminteri excelentul *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Nu vom adopta o poziție

simetric eronată, interpretînd isihasmul prin grila unui la fel de nepotrivit „maximalism" encomiastic. Ni se pare totuși indiscutabil faptul că tradiția isihasmului este *neîntreruptă, ortodoxă și dominantă* și că – din acest punct de vedere – ea furnizează un excepțional indice de mentalitate, de care nici o cercetare obiectivă nu poate face abstracție.

Istoria isihasmului este ilustrată mai ales prin documente literare în conformitate cu natura contemplativă (respectiv „theo-retică") a practicilor și intuițiilor pe baza cărora s-a constituit, dar – așa cum reiese din studiul pe care îl prezentăm în continuare – ni s-au transmis și mărturii paraliterare, în speță atestări epigrafice la fel de concludente și prețioase. Profesorului A. Guillaumont (*Collège de France*) îi revine nu numai meritul de a fi descoperit, împreună cu F. Daumas, inscripția despre care va fi vorba aici, dar și acela de a o fi încadrat, cu deplina autoritate a specialistului, în ambianța socio-culturală din care aceasta a purces, peste timpuri.

Ținînd seama de faptul că isihasmul și-a aflat și o perfect originală întrupare românească (și aici trebuie amintită atît puzderia de sihăstrii, cît și contribuția stareților Paisie de la Neamțu și Vasile de la Poiana Mărului), am socotit că prezentarea acestei descoperiri epigrafice este în egală măsură utilă și necesară. Sub acest aspect, textul însuși își va putea pleda – prin impecabila sa ținută științifică – oportunitatea[1].

---

[1] Studiul Prof. Guillaumont a fost tipărit inițial în *Orientalia Christiana Periodica*, tom. 34, Roma, 1968, pp. 310-325 și a fost reluat în volumul Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Coll. „Spiritualité Orientale" nr. 30, Ed. de l'Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 169-183. Ni se pare necesar să atragem atenția asupra faptului că, în absența caracterelor tipografice corespunzătoare, cuvintele și sintagmele coptice din textul original au fost redate aici prin aldine slave și grecești care prezintă trasee „similicoptice" satisfăcătoare (*n. trad.*).

Antoine Guillaumont, o inscripţie coptică despre „Rugăciunea lui Iisus"

În martie și aprilie 1965 a avut loc prima campanie de cercetări din zona Kellia, în Egiptul de Jos. Acest șantier este situat pe locul unui vechi așezămînt monastic, „Chiliile", care făcea parte integrantă din „deșerturile" de la Nitria și Skete și care a fost întemeiat pe la 335 pentru a permite călugărilor din Nitria o viaţă și mai solitară[2].

După o primă recunoaștere a acestei zone, în martie 1964, chiar în anul următor am putut să întreprindem cercetări cu ajutorul Institutului Francez de Arheologie Orientală de la Cairo și al directorului său, d-l F. Daumas[3]. Zona se află la circa 65 de kilometri sud-est de Alexandria, la graniţa septentrională a deșertului libian[4].

În cursul acestei prime campanii și al celei care a urmat în noiembrie și decembrie același an, a fost adusă cu totul la lumină o mănăstire compusă din mai mult de 50 de încăperi; acestea sînt dispuse în jurul unei curţi centrale și constituie un

[2] O naraţiune despre întemeiere este consemnată în *Apophtegmata Patrum* Antonie 34 (P.G., 65, 85 D-88 A). Kellia ar fi fost fondată de însuși Amun, întemeietorul Nitriei, după sfaturile Sfîntului Antonie. Descrierea Kelliei la Rufin, *Historia monochorum in Aegypto*, 22, P. L., 21, 444 B-445 B (textul grec corespunzător, Preuschen, pp. 83-84, nu deosebește Kellia de Nitria). Acesta este deșertul în care a trăit, printre alţi monahi celebri, Evagrie Ponticul, între 385 și 399.

[3] Vezi articolele noastre în *Revue archèologique*, iulie-septembrie 1964, pp. 43-50 și în *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Anée 1965, pp. 218-225. Recenzii ale cercetărilor (de atunci a avut loc o campanie în fiecare an) de F. Daumas, director al IFAO, *ibid.*, pp. 384-390, Anée 1966, pp. 300-309, Anée 1967, pp. 438-451.

[4] Niște ruine (purtînd numele de Qasr Waheida, Qusûr el Izeila, Qusûr Isa) sînt indicate în acest loc pe harta de 1:100.000 din *Survey of Egypt*. Zona care în izvoarele arabe este numită El-Mounah a fost deja identificată, în 1937, de A. de Cosson, *Bulletin de la Societé d'Alexandrie*, vol. IX, pp. 247-253.

ansamblu de ermitaje grupate în spatele unui zid de incintă[5]. Într-una din încăperile așezate în partea de nord a zidului de incintă am descoperit, la 18 martie 1965, o lungă inscripție care, prin mărturia pe care o aduce și prin conținutul ei, ne-a părut demnă de a fi semnalată celor care, tot mai numeroși astăzi, se interesează de istoria „Rugăciunii lui Iisus"[6].

Această încăpere, care are forma unui dreptunghi orientat spre sud-vest, este divizată în două părți inegale prin două panouri de zid care, plasate față în față, străpung zidurile de nord și de sud[7]. Sîntem îndreptățiți să o socotim drept oratoriu. Într-adevăr, în zidul ei răsăritean este amenajată la 85 de centimetri de la sol o nișă cu vîrful curbat a cărei lărgime la bază (formată dintr-o dală de piatră care iese puțin în afară) este de 34 de centimetri, înălțimea mediană fiind de 90 de centimetri, iar adîncimea de aproximativ 10 centimetri[8]. Pe fundalul acestei nișe și ocupînd-o aproape în întregime, este pictată în roșu o cruce pe care este reprezentat în bust Hristos, nu răstignit, ci binecuvîntînd. Capul lui Hristos este aureolat, iar de o parte și de alta citim *IC* și *XC*; trăsăturile figurii au dispărut în mare parte, fiind distruse intenționat. Mîna stîngă ține *Evanghelia*, închisă, iar dreapta schițează gestul de binecuvîntare cu cele trei degete mijlocii îndoite; partea de jos a trupului lui

---

[5] Rezultatele acestor prime două campanii sînt publicate în *Kellia I* (Feuilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (actualmente sub tipar).

[6] Bibliografia despre „Rugăciunea lui Iisus" este considerabilă. Menționăm doar *La Prière de Jesus*, par un moine de l'Eglise d'Orient, Chévetogne, 1951, ed. nouă în 1959 și I. Hausherr, *Noms du Chist et voies d'oraison*, Roma, 1960.

[7] Dăm o descriere detaliată a acestei săli care, pe planul de ansamblu al mănăstirii, poartă nr. XII, în *Kellia I* (v. *infra* n. 4).

[8] Nișele sînt foarte numeroase în diferite săli ale mănăstirii; cele mai multe serveau drept dulap și au în medie 40 de centimetri adîncime. Aceasta de față este un tip destul de diferit.

Hristos se confundă cu braţul inferior al crucii, care este puţin mai lung decît celelalte trei (45 de centimetri în loc de 35); o draperie, figurată de o parte și de cealaltă, pare să Îl îmbrace pe Hristos cu o haină; ea apare de asemenea sub braţele laterale ale crucii și după cît se pare (partea de sus a desenului fiind distrusă), de o parte și de alta a braţului superior; un cordon de tapiserie cu falduri căzătoare și trasat de asemenea cu vopsea roșie unește extremităţile braţelor crucii; acestea au forma unui triunghi cu vîrfurile terminate în rotocoale, obișnuită în cazul crucilor coptice. Braţele crucii sînt decorate cu geme, alternativ rotunde și pătrate, legate între ele printr-un cordon.

Această pictură combină într-o manieră curioasă Crucea și pe Hristos în slavă, două motive pe care le găsim (în general) separate, pentru a marca direcţia de orientare a rugăciunii. Se știe că obiectul întoarcerii spre răsărit pentru rugăciune constituia o practică universală în Antichitatea creștină[9]. Monahii din Egipt nu ignorau acest obicei, după cum rezultă din ceea ce ni se spune despre *avva* Arsenie, care trăia în Skete, deșert învecinat cu acela din Kellia: el petrecea în rugăciune toată noaptea de sîmbătă spre duminică, astfel încît sîmbăta seara, întorcîndu-se cu spatele la soare, ridica mîinile spre cer și rămînea astfel pînă cînd soarele răsărea, iluminîndu-i faţa[10]. În interiorul caselor, o

[9] Lucrarea fundamentală despre acest subiect este cea a lui F. I. Dölger, *Sol Salutis*, Gebet und Gesang im Christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, ed. a II-a, Münster, 1925. O bibliografie selectivă se va găsi în articolul lui C. Vogel, „L'Orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique", în *L'Orient Syrien*, IX, 1964, pp. 3-35; acest articol studiază mai ales rugăciunea liturgică. Pentru rugăciunea particulară vezi cu deosebire E. Peterson, „La Grace e la preghiera verso l'Oriente", în *Ephemerides Liturgicae*, LIX, 1945, pp. 45-68 (articol reluat în *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma, Freiburg și Viena, 1959, pp. 15-35.

[10] *Apophtegmata Patrum*, Arsenie 30, P. G., 65, 97 C.

cameră era, în general, rezervată ca loc de rugăciune, iar direcţia răsăritului era însemnată printr-o cruce, cel mai adesea pictată pe zid[11]. În Siria, unde acest obicei este în mod special atestat, crucea respectivă este adesea pictată în fundalul unei nișe, astfel încît nișa însăși marchează direcţia rugăciunii; așa se întîmplă de pildă în oratoriile aparţinînd bisericilor nestoriene sau iacobite[12]. Același lucru se putea întîmpla în Egipt: există cel puţin un exemplu de cruce pictată pe fundalul unei nișe de rugăciune la mănăstirea din Baouît, cercetată odinioară de J. Clédat și J. Maspero[13].

Cel mai adesea, la Baouît, în fundalul nișei din zid este figurat Hristos tronînd în slavă, ţinînd în mîna stîngă *Evanghelia* deschisă sau închisă și făcînd cu mîna dreaptă gestul de binecuvîntare ; capul lui Hristos este înconjurat de nimbul

---

[11] Cf. Peterson, *art. cit.*, care citează în primul rînd un fragment din *Faptele lui Hiparh, Filotei și celor dimpreună cu ei*, unde se spune că în casa lui Hiparh exista o cameră pe al cărei zid răsăritean era pictată o cruce: „Tocmai acolo în faţa icoanei Crucii, în chipul întors spre răsărit Îl slăveam de șapte ori pe zi pe Domnul Nostru Iisus Hristos" (ed. St. E. Assemani, *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*, II, Roma, 1748, p. 125). După Peterson, crucea reprezentată astfel avea o semnificaţie eshatologică; ea o evocă pe cea care Îl va preceda pe Hristos în parusia Sa, la Răsărit, conform exegezei tradiţionale de la *Matei* 38, 27 combinat cu *Apocalipsa* 12, 2.

[12] Vezi J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne*, Beirut, 1959, p. 70 și 102. Acest uzaj al nișei, reluat de Islam (cf. *mihrâb*-ul care slujește la indicarea *qiblei* în moschee), pare să provină de la sinagogă, în care nișa indică direcţia Ierusalimului spre care se întorceau evreii pentru a se ruga; vezi de ex. sinagoga din Dura: în faţa zidului vestic, la mijloc, este zidită o nișă în care era așezat un sul al Torei, deasupra este pictat templul din Ierusalim (cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. IX, New York, 1964, pp. 65-67, descrierea acestei nișe, vol. XI, pl. I și III).

[13] V. capela I, J. Clédat, *Memoires de l'IFAO*, XII, Le Caire, 1906, p. 41, nișă care se găsește în zidul estic și care are o singură decoraţie: „o cruce mare, cu braţe de lungime egală, încadrată de un cerc, totul fiind pictat în roșu". Alt exemplu, în partea cercetată de J. Maspero, nișa zidului estic a sălii 5 bis, v. *Memoires de l'IFAO*, LIX, 1943, pl. XIV B.

cruciform, iar ansamblul este închis într-o slavă de formă circulară[14]. O reprezentare identică a lui Hristos pe fundalul nișelor similar orientate se vede de asemenea la mănăstirea din Apa Jeremia, cercetată la Saqqara de către Quibell[15].

Ni se pare evident că pictura din Kellia prezintă o combinaţie originală a celor două subiecte: crucea, care este motivul cel mai vechi în privinţa însemnării direcţiei de rugăciune și Hristos tronînd în slavă, alt motiv, de asemenea, răspîndit, mai ales în Egipt, tot pentru a indica direcţia Orientului[16]. Dacă crucea evocă arătarea eshatologică a Fiului Omului în răsărit, Hristos este El Însuși Răsăritul, conform interpretării lui *Zaharia* VI, 12, așa cum este tradus în *Septuaginta*, (interpretare) adesea reluată în Biserica veche[17]. Aceste două motive, cu o semnificaţie identică, sînt în mod armonios asociate: crucea pare să dezvolte și să prelungească aura cruciformă; cordoanele tapiseriei joacă rolul

[14] Capela XIII, Clédat, *Memoires de l'IFAO*, XII, p. 23, capela XVII, pp. 75-77 și pl. XL și XLI; capela XVIII, p. 87; capela XXVI, pp. 136-137 și pl.XC – tronul pe care stă Hristos este purtat pe un car (tras de fiarele Apocalipsei) în nișa din zidul estic al capelei XXVIII, text p. 154 și pl. XCVIII, Hristos este reprezentat ca prunc, ţinut pe genunchi de Fecioară, dar tot în aceeași atitudine, binecuvîntînd cu dreapta și ţinînd cu stînga o carte, aici un *volumen*, aureolat și înconjurat de un cerc.

[15] J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara 1907-1908*, Le Caire, 1909, planșă dată în frontispiciu (nișa din sala 709) și *Excavations at Saqqara 1907-1908, 1909-1910*, Le Caire, 1912, p. 28 și 132 și pl. XXV.

[16] Cf. *supra*, n. 10.

[17] Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ἰδου ἀνήρ, ἀνατολή ὄνομα αὐτῷ. Vom remarca faptul că reprezentarea lui Hristos ca Pantocrator este sugerată de însuși textul *Septuagintei*. Pentru folosirea tradiţională a acestui text a se vedea, între altele, Justin, *Dialog cu Triphon*, 106, ed. a IV-a, Archambault, II, Paris, 1909, pp. 154-155 și 121, 2; *ibid*., pp. 224-225.

cercului care, în alte părți, înconjoară crucea sau pe Hristos ca un fel de slavă[18].

Sala în care se găsește această nișă de rugăciune, analogă multor altora, dar originală prin motivul ei, este, prin urmare, după toate aparențele, un oratoriu. Urmînd un obicei foarte răspîndit în casele particulare[19], monahii aveau în sihăstriile lor o cameră rezervată pentru rugăciune; găsim (o asemenea cameră) în fiecare dintre sihăstriile care constituie mănăstirea din Kellia[20]. Sub acest aspect, arheologia vine să confirme anumite indicații furnizate de texte. *Viața* coptică a lui Macarie Egipteanul, greșit atribuită lui Serapion de Thmuis, afirmă că atunci cînd sfîntul s-a stabilit la Skete a săpat în stîncă două grote: într-una, care era la răsărit, a făcut

[18] D-l H.-I. Marrou ne-a semnalat apropierea care poate fi făcută între această pictură și mozaicul din Sant'Apollinare in Classe, la Ravenna, precum și articolul recent al lui A. Pincherle, *Intorna a un celebre mosaico ravennae*, în „Byzantion", XXXVI, 1966, fasc. 2, pp. 491-534. Crucea, care este motivul central al acestui mozaic (sec. VI), poartă la intersecția brațelor un medalion în care este figurat bustul lui Hristos (v. E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Köln și Opladen, 1964, planșă pusă în frontispiciu și text pp. 64-65 și, în detaliu, M. Mazzoti, *La Basilica di Sant'Apollinare in Classe*, Cetatea Vaticanului, 1954, pp. 162-163 cu fig. 57); forma crucii, gamată și cu extremități triunghiulare, amintește pe cea din Kellia; ea este plasată în fundalul absidei, deci la est. De asemenea, numai capul și partea superioară a pieptului lui Hristos sînt reprezentate, fără brațe și mîini. O reprezentație identică se găsește la *San Stefano Rotondo*, la Roma, dar medalionul conținînd bustul lui Hristos este deasupra și nu în centrul crucii (v. P. Thoby, *Le Crucifix, des origines au Concile des Trente*, Nantes, 1959, p. 26 și pl. 12).

[19] Vezi textul din *Faptele lui Hiparh* cf. n. 10.

[20] Vezi interpretarea generală a mănăstirii dată de F. Daumas în *Kellia I*. În cursul unei campanii de săpături, care a avut loc în noiembrie-decembrie 1966, în timpul căreia au fost cercetate mai multe mici mănăstiri independente una de cealaltă, a fost găsită în fiecare dintre ele o cameră slujind drept oratoriu. Cf. F. Daumas, CRAIBL Anée 1967, p. 446.

un sanctuar unde sfinţea Euharistia și se ruga, iar în cealaltă lucra[21].

Această sală, consacrată rugăciunii, oferă deci un cadru cu totul corespunzător pentru inscripţia pe care o vom citi. Aceasta se găsește pe unul dintre cele două panouri de zid care secţionează sala exact în faţa vestică a celui care corespunde zidului de nord. Textul este trasat cu vopsea roșie (înălţimea literelor este de aproximativ 1,5 centimetri); el începe la limita tencuielii zidului, a cărei înălţime actuală este de 1,30 metri, ocupă toată lărgimea, respectiv 40 de centimetri, și se continuă pe 28 de rînduri, pînă la marginea tencuielii roșii care acoperă, în afara solului, partea inferioară a zidurilor camerei, pînă la o înălţime de circa 50 de centimetri; ocupă deci o suprafaţă de aproximativ 80/40 centimetri. Inscripţia pare să fie conservată în totalitatea ei, inclusiv începutul; din păcate însă, ea se găsește într-o stare foarte proastă, mai ales în partea centrală, care pare să fi fost intenţionat radiată.

Prin urmare, descifrarea ei a fost destul de dificilă și mai multe dintre lecţiuni rămîn discutabile[22].

---

[21] Ed. Amélineau, *Annales du Musée Guimet*, 25, Paris, 1894, p. 76, lig. 12-15; textul coptic trebuie să fie corectat după versiunea siriacă, ed. P. Bedjan, *Acta Martyrium et Sanctorum*, V, Paris și Leipzig, 1895, p. 203, lig. 19-20. Acest text poate fi apropiat de un pasaj din *Istoria lausiacă* (cap. 8, în care Palladiu spune că atunci cînd Amun s-a retras în Nitria a construit două chilii boltite – δύο θόλους κελίων – ed. Butler, p. 28, lig. 15); Palladiu nu precizează destinaţia acestor chilii, dar că dorea să se roage. Terapeuţii lui Filon aveau și ei în casele lor o cameră rezervată activităţilor religioase, unde nu mîncau niciodată (Contempl. 25, Daumas-Miquel, Paris, 1963, pp. 94-95).

[22] Reproducem textul după ediţia pe care o dăm în colaborare cu R. Kasser (care fusese asociat în campania de săpături din martie-aprilie 1965), în care apar inscripţiile coptice descoperite în această mănăstire (în total 47) în Kellia I. În listă ea poartă numărul 1. Am semnalat deja pe scurt această inscripţie și interesul pe care îl poartă pentru istoria „Rugăciunii lui Iisus" în CRAIBL, Anée 1965, pp. 223-224.

„Un (...)[23] a spus:
Dacă demonii seamănă[24] în noi
spunînd: Dacă
tu strigi
neîncetat: «Doamne Iisuse!» nu te rogi și la Tatăl
nici la Duhul Sfînt. Noi
știm, într-adevăr, că orice altă sămînţă
vine de la cei vicleni
încercînd să-l ispitească pentru a-și rî(de)
de cei care (sînt) în numele (lui)
Iisus, pentru a-i pierde pe cei ce (cred)
în numele Lui. Ei nu știu nimic.
Dar noi, noi știm că, dacă (ne)
rugăm lui Iisus, ne rugăm la
Tatăl și dimpreună cu el la Duh
cel Sfînt al Tatălui odată cu el.
Să nu fie, într-adevăr, ca să împărţim
Treimea dumnezeiască (și) sfîntă!
Li se cuvine să ne rugăm (astfel): dacă noi
zicem «Iisus Hristosul» spunem
«Fiul lui Dumnezeu Tatăl» (și)
spunem «Tatăl lui Hristos Iisus»
Și, încheind orice rugăciune cu el,
spunem: «Prin Fiul Tău Unul născut
Domnul nostru Iisus Hristos»"

---

[23] Cuvîntul lipsește ca urmare a căderii cimentului pe care este pictată inscripţia. Probabil trebuie completat prin θελλο – „un bătrîn" și astfel textul ar începe cu formula care deschide o serie de apoftegme.

[24] Cf. *Matei* 13, 25, imaginea sămînţei aruncate în noi de diavol pentru a da formă gîndurilor pe care le inspiră, mai ales celor care au aparenţa gîndurilor bune este familiară Apoftegmelor, cf. Arsenie II, P. G., 65, 89 C; v. și Mateos 4, *ibid.*, 289 D.

Considerăm că acest text aduce o mărturie cu totul remarcabilă asupra așa-numitei rugăciuni „a lui Iisus". După cum a arătat părintele Hausherr[25], nu există nici un dubiu că „Rugăciunea lui Iisus" nu este decît una dintre străvechile forme ale rugăciunii *monologistos*, care constă în repetarea unei formule simple, de origine, în general, scripturistică, al cărei scop este transpunerea sufletului într-o stare de rugăciune continuă[26]. Ea se distinge prin faptul că implică esențialmente repetarea numelui lui Iisus. Forma ei dezvoltată, așa cum s-a răspîndit pe larg în Biserica Ortodoxă, mai ales din secolul XIV, dar pînă în zilele noastre, este: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul" (ultimul cuvînt poate fi omis), formulă care contaminează în mod liber (*Matei* 9, 27 și *Luca* 18, 13). Cele mai vechi mărturii despre practica invocării neîntrerupte a numelui lui Iisus par să urce pînă în secolul V. Diadoh al Foticeei o menționează de mai multe ori și este remarcabil că la el formula are exact aceeași formă prezentată în inscripție (rîndul 6), fiind adică redusă la termenii: „Doamne Iisuse": „Atunci cu adevărat sufletul primește harul care împreună gîndește (συμμελετῶσαν) și strigă cu el: «Doamne Iisuse» (καί συγκράζουσαν τὸ Κύριε 'Ιησοῦ) asemenea unei mame care, învățîndu-l pe pruncul ei cuvîntul «tată» îl repetă dimpreună cu el (συμμλελετᾷ) pînă cînd îl obișnuiește ca în locul oricărei gîngureli copilărești să-și cheme clar tatăl, fie și în somn"[27], folosirea termenului μελετᾶν,

[25] Lucrare citată aici, n. 5.

[26] Exemplul cel mai celebru este cel consemnat de Cassian în *Conferințe*, X, 10 (ed. Pichery, „Sources Chrétiennes", 54, pp. 85-90); repetarea continuă a *Psalmului 69*, 2, *„Dous in adiutorium meum intende, domine ad adiuvandum mihi festina"*).

[27] *Capete gnostice 61*, ed. E. des Places, „Sources Chrétiennes", 5 bis, pp. 121, 3-8. Cîteva rînduri mai sus, în același capitol, Diadoh numește acest exercițiu ἡ τοῦ κυρίοῦ 'Ιησοῦ μνήμη (*ibid.*, p. 120, 19-20).

care trebuie să fie luat în sensul biblic, frecvent în literatura monastică veche[28], iar comparaţia folosită de Diadoh arată foarte bine că este vorba de un exerciţiu bazat pe repetiţie; această repetiţie trebuie să fie neîntreruptă: **ἀπαύστως ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον Ἰησοῦν**[29], detaliu important, care se regăseşte, de asemenea, în inscripţia coptică (rîndul 6) **ⲉϣⲙⲏⲛ** „neîncetat". S-a remarcat şi faptul că Diadoh spune „a striga" **κράζειν** „Doamne Iisuse!" şi exact acesta este termenul pe care îl foloseşte inscripţia prin verbul **ωφεβολ** (rîndul 5); această expresie rămîne curentă pînă la marea răspîndire a „Rugăciunii lui Iisus" în secolul XIV[30].

Inscripţia vorbeşte, aşadar, despre „Rugăciunea lui Iisus" în termeni tehnici, care i-au rămas caracteristici de-a lungul întregii sale istorii: „Dacă strigi neîncetat: «Doamne Iisuse!...»"[31].

Tot în secolul V găsim aluzii la Rugăciunea lui Iisus în *Epistolele* lui Nil, care recomandă în multe pasaje invocarea repetată şi constantă a numelui lui Iisus[32]. În secolul următor, ea este menţionată la călugării Ioan şi Barsanufie[33],

---

[28] Cf. St. Bacht, „*Meditari* in den ältesten Mönchsquelles", în *Geist und Leben*, 28, 1955, pp. 360-373.

[29] *Capete gnostice*, 85, E. des Places, p. 144, 15-145, 1.

[30] De exemplu, Nichifor Athonitul: **δὸς αὐτῷ** (intelectului) **εὸ κύριε Ἰησοῦ Χριστέ Υἱὲ τοῦ θεοῦ, ἐλέησόν με και ριασαι τοῦτο αντ αλλης πάντοτε ἔνδον βοᾶν** (*Tratat despre sobrietate şi paza inimii*, P. G., 147, 965 A-966 A).

[31] Alte pasaje din Diadoh despre „Rugăciunea lui Iisus", cap. 88 la sfîrşit, „cei care au neîncetat în inimă amintirea Domnului Iisus" (p. 148, 25-26), cap. 97, „cel care vrea să-şi curăţească inima să o îmbrăţişeze neîncetat cu amintirea Domnului Iisus şi să facă din aceasta un exerciţiu (**μελέτη**) şi lucrare neîncetată" (p. 159, 19-21).

[32] *Epistole*, II, 140 (P. G., 79, 260 AB), 214, pentru a goni gîndurile demonice trebuie recurs la „chemarea scumpului nume al lui Iisus" (*ibid.*, 312 CD), III, 278, „înarmează-te cu amintirea Mîntuitorului nostru şi cu invocarea arzătoare a preacinstitului Său nume, ziua şi noaptea" (*ibid.*, 521 B).

[33] Întrebări şi răspunsuri, 304, ed. Schoinas, Volo, 1960, p. 174 („pentru noi, care sîntem slabi, ne rămîne refugiul în numele lui Iisus")

retrași în regiunea Gaza, și dintr-un document emanat din același mediu, *Viața Sfîntului Dositei*, iar în secolul VII într-un binecunoscut text al lui Ioan Scărarul[34].

Prin urmare, inscripţia de la Kellia se înscrie într-o tradiţie foarte fermă și este remarcabil faptul că ea prezintă Rugăciunea lui Iisus sub forma ei cea mai simplă, esenţială: „Doamne Iisuse!"

Demne de atenţie sînt și expresiile din rîndurile 13-15: „cei care sînt în numele lui Iisus", corespunzînd grecescului ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ și „cei care cred în numele lui", care trebuie legată de *I Ioan* 3, 23 și 5, 13; ele exprimă bine credinţa în puterea mistică a Numelui, subiacentă acestei forme de rugăciune[35].

Pînă la ce epocă urcă această inscripţie? Ea nu este datată. Dar există date în inscripţiile situate într-o altă sală, ţinînd, ca și aceasta, de partea apuseană a mănăstirii[36]. Aceste date, care sînt cele ale morţii unor călugări desemnaţi nominal, sînt, după era lui Diocleţian, 432, 445, 452, 455 sau, după era noastră, 716, 729, 736 și 739. Toate se situează deci în prima jumătate a secolului VIII. Avem aici un indiscutabil *terminus ad quem* pentru inscripţia cu „Rugăciunea

33, paragraf 10, ed. Regnault și De Préville, „Sources Chrétiennes", 92, pp. 138-139 (text citat mai sus).

[34] *Scara*, 27, P. G., 88, 1112 C. După Ioan Scărarul, dar la o dată greu de stabilit, cele două centuri atribuite lui Isihie sînt un document foarte important pentru „Rugăciunea lui Iisus" (P. G., 93, 1480-1544 D).

[35] Acest tip de rugăciune este foarte răspîndit în istoria religiilor: a se vedea textele despre *dikhr*-ul musulman, citate de I. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, 1953, p. 317 *sq.* și L. Gardet, *Thème et textes mystiques*, Paris, 1958, p. 145 *sq.* și despre *nembutsu*-ul buddhist, citate de ultimul, *ibid.*, p. 125 *sq.*

[36] Această sală, care apare pe planşa nr. XXVII, ne-a oferit ea singură jumătate din inscripţiile găsite. În publicaţie, inscripţiile datate (cf. mai sus n. 4 poartă numerele 25 și 26; inscripţia 14 conţine și ea o dată, din care lipsește însă, din păcate, cifra sutelor).

lui Iisus". Într-adevăr, știm de la geograful arab Yacgoubi că în secolul IX mănăstirile erau abandonate și nelocuite[37]. *Terminus a quo* este fixat de reconstruirea mănăstirilor de la Kellia și Oudi Natroun (vechea Sketé), care a avut loc sub Patriarhul Veniamin și s-a încheiat pe la 640[38]. Inscripţia aparţine ultimului stadiu al încăperii în care se găsește și prezintă urmele mai multor stadii anterioare, așa încît este plauzibil ca încăperea să fi ajuns tocmai în această epocă la aspectul său definitiv. Ea a putut fi trasată aproximativ între mijlocul secolului VII și mijlocul secolului VIII.

Exista, așadar, la Kellia, în secolele VII-VIII, un călugăr care practica în această încăpere „Rugăciunea lui Iisus". Alte inscripţii adunate în aceeași cameră mărturisesc și ele despre această devoţiune. La circa 2 metri de la inscripţia mare pe care tocmai am cercetat-o, dar pe faţa peretelui nordic, în partea de vest a sălii, este trasată o scurtă inscripţie cu litere roșii, asemănătoare celor din precedenta: „Iisus Hristos, numele mîntuitor" (literal „de mîntuire")[39]. Această expresie formulează însăși teoria „Rugăciunii lui Iisus" bazată pe convingerea că numele lui Iisus are valoare mîntuitoare[40]. Pe aceeași faţă a zidului a fost găsită altă inscripţie, tot cu vopsea roșie: „Doamne Iisuse, ajută-ne!"[41]. Aceasta oferă

[37] G. Wiet, *Les Pays* (Textes et traduction d'auteurs orientaux, I), Le Caire, 1937, pp. 200-201; text, ed. F. Wüstenfeld, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. 7, Leyda, 1892, p. 342. V. de asemenea mărturia lui Pakri, ed. de Slane, *Description de l'Afrique Septentrionale*, ed. a II-a, Alger, 1913, pp. 7-8; text, Alger, 1911, p. 2. Cităm textele în *Kellia I* (Istoria zonei Kellia).

[38] Cf. *Histoire des Patriarches Coptes d'Alexandrie*, ed. B. Evetts, Patrologia Orientalis, I, p. 500. Mănăstirile fuseseră distruse în epoca Patriarhului Damian (578- 604), cf. *ibid.*, p. 490. Texte citate în *Kellia I.*

[39] Inscripţia nr. 3, în publicaţie.

[40] V. textele din *Virtuţile lui Macarie* citate mai sus, în care această expresie apare frecvent.

[41] În publicaţie, inscripţia nr. 6.

una dintre formulele cele mai curente ale „Rugăciunii lui Iisus", în care invocarea „Domnului Iisus" este însoţită de o chemare de ajutor βοήθει sau βοήθήσον – „vino în ajutor", alternînd cu ἐλέησον – „miluiește"[42].

Această mărturie este în mod special preţioasă, căci după cîte știm este singura (mărturie) despre „Rugăciunea lui Iisus" oferită de epigrafie[43]; și ca orice mărturie epigrafică prezintă avantajul unui caracter direct și imediat. Ea se adaugă și confirmă pe cele care ne sînt date cu privire la „Rugăciunea lui Iisus" printre călugării coptici de alte izvoare, cu caracter literar.

Principalele (mărturii) se găsesc într-o culegere intitulată „Culegere din virtuţile părintelui nostru, marele avvă Macarie", a cărei origine și dată sînt incerte[44]. Este vorba de o compilaţie unde regăsim o seamă de apoftegme de-ale lui Macarie, cunoscut din marile colecţii de Apoftegme, pasaje înrudite cu literatura pseudo-macariană și numeroase texte de provenienţă necunoscută. Considerăm că data acestei compilaţii trebuie să se situeze probabil între secolele VIII și X[45]. Textul cel mai remarcabil apare într-o convorbire a lui Macarie cu avva

---

[42] Cf. Hausherr, *op. cit.*, pp. 194-105.

[43] Anumite inscripţii din Baouît ar putea fi interpretate în acest sens, cf. Fouilles de J. Clédat, capela XVIII, inscripţia nr. VI („Iisuse Hristoase, apără-mă pe mine, Fib cel smerit"), XIII („Iisuse Hristoase, ajută-mă pe mine..."), XXI („Iisuse Hristoase, Doamne, Doamne"), *Mémoires de l'IFAO*, XII, Le Caire, 1906, p. 95 și 97, 98; în săpăturile lui J. Maspero, inscripţiile nr. 462 („Iisuse Hristoase!"), 463 („Iisuse Hristoase! Iisuse Hristoase!"), 464 („Iisuse Hristoase, Iisuse!"). La Baouît , inscripţiile datate sînt din secolul VIII.

[44] Textul coptic editat de E. Amélineau, *Annales du Musèe Guimet*, 25, Paris, 1894, pp. 118-202. Interesul acestor texte pentru istoria „Rugăciunii lui Iisus" a fost semnalat de J. Gouillard, *op. cit.*, pp. 66-70.

[45] Textul este conservat în *Vat. copt. 64*, care pare să fie scris în secolul X. Același manuscris conţine *Viata Sfîntului Macarie* atribuită lui Sérapion de Thmuis (éd. Amélineau, *ibid.*, pp. 46-117), care, conform anumitor indicii, trebuie plasat în secolul VIII. Culegerea de *Virtuţi* nu pare să fie anterioară.

Pimen[46]. „Bătrînul îmi spuse: Știu că în copilărie, cînd eram cu tatăl meu, am observat că bătrînele și cele tinere aveau în gură un soi de gumă[47] pe care o mestecau pentru ca saliva și mirosul gurii să devină dulci în gît și pentru ca ficatul și toate organele lor să fie răcorite și unse. Dacă acest lucru material aduce o asemenea dulceață celor care îl mestecă și îl digeră, cu cît mai multă (dulceață aduce) hrana vieții, fîntîna mîntuirii, izvorul de apă vie, dulceața dulceților, Domnul nostru Iisus Hristos, al Cărui nume de preț[48] și binecuvîntat îi face pe demonii care îl aud rostit de gura noastră să se risipească precum fumul; dacă mestecăm și rumegăm neîncetat acest nume binecuvîntat, el dăruiește intelectului revelația și, îndrumător al sufletului și trupului, gonește toate gîndurile rele în afara sufletului nemuritor și îi descoperă acestuia lucrurile cerești, dar mai ales pe Cel care șade în ceruri, Domnul nostru Iisus Hristos, Împăratul împăraților, Domn al domnilor, răsplată cerească pentru cei ce Îl caută din toată inima"[49].

---

46 *Op. cit.*, pp. 133-134. Reluăm traducerea lui Amélineau, pe care o corectăm în cîteva puncte.

47 Nu ne îngăduim să traducem prin *chewing gum*, deși ar fi mai expresiv.

48 εττaìηoγτ echivalent al lui τίμιος – aplicat numelui lui Iisus în Epistola lui Nil, FT., 214, citată mai sus, n. 31.

49 Alte pasaje, *ibid.*, p. 142 (să strigi întruna numele Domnului nostru Iisus Hristos), p. 152 (să urmezi neîncetat, ca o oaie, numele binecuvîntat al Domnului nostru Iisus Hristos), 153 (nici o meditație nu este mai bună decît aceea la „numele mîntuitor și binecuvîntat al D(omnului) n(ostru) Iisus Hristos, care rămîne fără încetare în tine" ... Să fii „neîncetat în numele mîntuitor al D(omnului) n(ostru) Iisus Hristos" (cf. inscripția nr. 3 de la Kellia, citată mai sus), p. 160 („Fii atent la numele D.N. Iisus Hristos, cu inimă smerită, făcîndu-l să țîșnească pe buzele tale și să revină la tine; nu-l înscrie doar aparent în sufletul tău, ci fii atent cînd îl invoci, zicînd: «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!»"), p. 161 („Nu este ușor să spui la fiecare respirație: Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă"; „Te binecuvîntez, Doamne Iisuse, ajută-mă"; că fim „tari în acest nume mîntuitor al Domnului Iisus

Acest text, ca și altele provenite din aceeași culegere sau din alte izvoare, aparținînd în mod limpede aceleiași epoci[50], descriu „Rugăciunea lui Iisus" într-o manieră extraordinar de precisă. Inscripția de la Kellia nu se oferă o descriere atît de amănunțită, dar ea formulează esențialul, constînd din repetarea neîntreruptă a invocației „Doamne Iisuse!"

În schimb, ea conține un element cu totul nou: raportează o obiecție împotriva „Rugăciunii lui Iisus" și răspunsul dat la această obiecție. Ea atestă deci nu numai faptul că Rugăciunea lui Iisus era practicată printre călugării coptici, dar și acela că devenise obiect de controversă. Prezentată ca o sugestie din partea demonilor, obiecția afirmă că dacă Domnul Iisus este invocat *fără încetare*, atunci celelalte persoane ale Sfintei Treimi, Tatăl și Sfîntul Duh, nu mai pot fi invocate. Răspunsul constă în afirmarea faptului că Treimea este indivizibilă și că atunci cînd este chemat Fiul, prin El și împreună cu El sînt invocați în mod necesar și Tatăl și Duhul.

Nu cunoaștem critici la adresa „Rugăciunii lui Iisus" înaintea marii controverse isihaste din secolul XIV, iar criticile care i-au fost aduse atunci par să difere destul de mult de aceea formulată aici. Varlaam reproșa mai ales *„omphalopsychia"* monahilor care practicau această formă de rugăciune, vizînd prin aceasta tehnica respiratorie legată pe atunci de „Rugăciunea lui Iisus" și care avea drept țintă coborîrea

Hristos"), p. 163 (bătrîn bolnav, care „fiind nezăbavnic în dulcea hrană a vieții care este sfîntul nume al D. N. Iisus Hristos" a fost răsplătit cu vederea lui Hristos).

[50] A se vedea *Vie des saints Maxime et Domèce*, attribuét a Abba Pschol, ed. Amélineau, *ibid.*, p. 310; „Ți-am spus-o deja de mai multe ori, o, frate Pschol: fie că ești așezat împreună cu noi, fie că locuiește la tine, gîndește în chip neîncetat la numele mîntuitor al D.N. Iisus Hristos. De acum înainte fii cu tărie, atent la tine însuți și nu lepăda numele mîntuitor al D. N. Iisus Hristos; ci caută-l din toată inima și fără încetare".

duhului în inimă[51]; de asemenea, el le reproșa pretenția de a vedea lumina dumnezeiască într-un mod sensibil[52]. Dar el nu pare să-i fi acuzat de faptul că, printr-un atașament exclusiv la Rugăciunea lui Iisus, neglijează devoțiunea datorată Tatălui și Sfintului Duh[53]. Inscripția de la Kellia ne arată deci că mult înainte de epoca isihasmului, „Rugăciunea lui Iisus" era ținta anumitor critici și ne aduce la cunoștință una dintre obiecțiile aduse împotriva ei, după cîte se pare neatestată pînă în prezent[54].

Răspunsul la această obiecție este întru totul conform cu tradiția „Rugăciunii lui Iisus". Deja pentru Diadoh, invocarea numelui lui Iisus se confundă cu exercițiul numit **μνήμη τοῦ θεοῦ**, adică acea rugăciune care consista în atenția continuă și ferventă la prezența lui Dumnezeu în adîncul

---

[51] Cf. Grégoire de Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Triada I, 2, întrebare și Triada I, 2, 10 (ed. J. Meyendorff, Laurain, 1959, pp. 70-73 și 92-95).

[52] *Ibid.*, Triada I, 3, întrebare, Meyendorff, pp. 102-105.

[53] După J. Meyendorff, *Introduction à l'etude de Grégoire Palamas*, Paris, p. 204, Varlaam reproșa formulei tradiționale a „Rugăciunii lui Iisus" și faptul că nu comporta o mărturisire a dumnezeirii lui Iisus, acuzație cu totul diferită de cea pe care o notează inscripția coptică. În secolul XIV, „Rugăciunea lui Iisus" a făcut și obiectul rezervelor unui anume călugăr Dionisie, care poate fi probabil identificat cu Thékaras (cf. Hausherr, *op. cit.*, pp. 265-266 și I. Leroy, *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 452-454); dar acest autor reproșează „Rugăciunii lui Iisus" faptul că este incompletă, fiind doar o rugăciune de cerere și apără împotriva ei rugăciunea de laudă, pe care o consideră superioară.

[54] D-l H. Ch. Puech ne-a făcut să observăm că această obiecție nu este fără legătură cu poziția lui Origen, care îi critica pe aceia care „în marea lor simplicitate și din lipsa atenției sau a studiului se roagă la Fiul fie împreună cu Tatăl, fie fără Tatăl" (*De oratione*, 16). Acest punct de vedere este totuși diferit: problema ridicată de Origen are caracter teologic (orice rugăciune trebuie adresată Tatălui); pe cînd obiecția cealaltă se sprijină pe considerente strict practice; dacă te rogi neîncetat lui Hristos, nu-ți mai rămîne răgazul de a te ruga Tatălui sau Sfîntului Duh.

inimii[55]; repetarea numelui lui Iisus este un mijloc sigur de a menţine în sine „amintirea lui Dumnezeu": „Atunci cînd îi zăvorîm ieșirile prin amintirea lui Dumnezeu, intelectul cere de la noi o lucrare care să-i potolească nevoia de activitate. Trebuie, deci, să i-l dăm pe «Doamne Iisuse!» drept singura ocupaţie care corespunde întru totul scopului său. Într-adevăr, scris este că nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decît în Duhul Sfînt (*I Corinteni* 12, 3)"[56]. Exact același lucru îl spune, mai tîrziu, autorul *Vieţii lui Dositei*: „El păstra întotdeauna amintirea lui Dumnezeu, căci Dorotei îi încredinţase obiceiul de a spune fără încetare: «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!»"[57]. Departe de a fi simplă evlavie particulară pentru numele lui Iisus, „Rugăciunea lui Iisus este – după acești străvechi învăţători – forma concretă și privilegiată a rugăciunii pe care inima trebuie să o șoptească neîncetat spre Dumnezeu Cel Unul și Întreit.

(„Mitropolia Olteniei", nr. 1, ianuarie-februarie 1988)

[55] A se vedea în special cap. 32 şi 97 (ed. Des Places, p. 102 şi 159-160), unde Diadoh foloseşte în mod echivalent expresiile greceşti.

[56] Des Places, *ibid.*, p. 119.

[57] Ed. Regnault şi de Préville, „Sources chrétiennes", 92, pp. 138-139.

Un document patristic străromân: Epistola către africani a călugărilor sciți

În ultima vreme, studiile referitoare la spiritualitatea primilor români s-au dezvoltat și aprofundat suficient de mult pentru a-și cîștiga legitimitatea în rîndul demersurilor istoriografice notabile. Putem afirma că tatonările și ezitările inițiale – nu o dată amenințate de aporiile tezismului – au rămas în urmă: un domeniu pînă nu demult ipotetic și-a configurat deja spațiul de lucru și și-a verificat creativitatea cu atît mai necesară în cazul sondajelor protocronice. Dacă într-un trecut nu prea îndepărtat, dovezile continuității noastre se limitau la materialele arheologice (a căror tipologie este adesea echivocă) sau proveneau din surse textuale străine (de exemplu, cronografia bizantină tîrzie), astăzi ele sînt decisiv îmbogățite prin cercetarea unor documente de proveniență și circulație strict autohtonă, pînă acum ignorate. *Scrisoarea lui Neacșu din Cîmpulung* sau anecdoticul *torna, torna, fratre* se cer acum coroborate cu o serie de alte vestigii literare și epigrafice, de la documentele patristice moesoscitice, pînă la inscripțiile runice și glagolitice din Basarabi.

Imaginea clasică asupra Răsăritului ortodox obnubilat de rigiditatea structurilor bizantine (cezaropapism, administrație centralizată, hieratism politic) nu se mai poate armoniza cu stadiul actual al cercetărilor care promovează – în compensație – o viziune mult mai nuanțată despre ceea ce s-ar putea numi „dinamica periferiilor”. Se face astfel dreptate unor contribuții culturale originale care, deși au atins (prin

greacă și latină) universalitatea, nu au putut fi – din același motiv – îndeajuns particularizate. Această nouă optică nu destructurează unitatea creștină a primului mileniu în numele cutărui particularism etnocentric: nimeni nu contestă faptul că scriitorii acestei veritabile *România Minor* sînt importanţi numai întrucît aparţin culturii ecumenice a Evului Mediu, pe care o extind și o adaptează în spaţiul danubiano-pontic.

Corpus-ul patristic protoromân prezintă cele mai diverse reliefuri literare: omilii și imnuri, scrisori sinodale, scrieri de circumstanţă festivă, calcule de cronologie pascală, *exempla Patrum*, reguli ascetice etc. În această remarcabilă floră, textele semnate de așa-numiţii călugări sciţi se disting printr-o excepţională acurateţe teologică; ele atestă maturitatea spirituală a creștinismului din Scythia Minor într-o vreme cînd multe dintre teritoriile extrem-occidentale ale latinităţii, de pildă, se situau încă la un nivel discursiv rudimentar.

Cu toate acestea, scrierile călugărilor sciţi nu sînt suficient cunoscute la noi; singurele lucrări care documentează, într-o abordare, de altfel, globală, contextul socio-cultural al etnogenezei noastre și implicit textele „călugărilor sciţi" sînt cele semnate de regretatul Pr. Prof. Ioan G. Coman (*Scriitori bisericești din epoca stră-română*, București, 1979) și de Înalt Prea Sfinţitul Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei (*Primele scrieri patristice în literatura noastră*, Craiova, 1984).

Am considerat de aceea că studiul profesorului *J. A. McGuckin*, care prefaţează cu competenţă traducerea *Epistolei* călugărilor sciţi către episcopatul african exilat în Sardinia, își poate afla deplina oportunitate în progresul studiilor referitoare la teologia Scythiei Mici în perioada post-calcedoniană. Pentru conformitate, am verificat exactitatea traducerii prin colaţionarea acesteia cu textul editat de J. P. Migne în P.L., tom. LXII, col. 83-92, sub titlul: *Petri Diaconi et aliorurn qui in causa fidei a Graecis ex Oriente missi fuerunt, De incarnatione et gratia D(omini) N(ostri) J(esu) C(hristi) ad Fulgentius et*

alios episcopos Africae Liber. Studiul profesorului McGuckin, pe care îl prezentăm în continuare, a apărut iniţial în „Journal of Ecclesiastical History", nr. 2/1984.

J. A. McGuckin, *Mărturisirea teopashită* (Textul și contextul istoric): un studiu despre reinterpretarea chiriliană a Calcedonului

A. Contextul istoric

Textul tradus aici pentru prima dată ni se oferă ca un izvor important cu privire la hristologia acelei perioade. El se referă la unul dintre cele mai puţin cunoscute aspecte ale controverselor post-calcedoniene și a circulat sub numele întrucîtva impropriu de *Mărturisirea teopashită* dat fiind că membrii facţiunii, care l-au adus la Roma în 518 d. Hr., se remarcau prin adeziunea lor la formula hristologică: „Unul din Treime a pătimit în trup". Denumirea „teopashită" a circulat iniţial ca insultă printre adversarii acestora (în special monahii achimiţi filoromani din Constantinopol), însă ea este improprie mai ales în măsura în care sugerează o anumită afinitate teologică cu Patripasienii din secolul III, cu care de altfel nu are nici o legătură.

Partida teopashită nu reprezintă în nici un caz o grupare marginală preocupată de mărunţișuri esoterice: membrii ei alcătuiesc mai degrabă un microcosmos al perioadei care a marcat reconcilierea Bisericilor din Răsărit și Apus după cei 37 de ani ai schismei acachiene[1]. Schisma însăși reprezintă lupta acerbă pentru unitatea imperiului creștin după

[1] Acacius, Patriarh de Constantinopol între 471 și 489. Schisma provocată de promulgarea *Henotikon*-ului a durat între 482 și 519, sub domnia lui Zenon și Anastasie și sub patriarhatele lui Acacius, Flavitas, Eufemiu, Macedoniu și Timotei.

Calcedon, cînd în Biserică se punea întrebarea dacă o hristologie a reconcilierii trebuie să perpetueze acea hotărîre sau să o abandoneze în favoarea cauzei păcii.

Oricum, în spatele dezbaterii hristologice principale se afla totodată controversa surdă asupra primatului relativ al scaunelor (episcopale), problemă politico-eclesiologică menită să reizbucnească nu o dată și chiar să provoace virtualmente marea schismă din secolul XI. Teopashiţii sînt oricum semnificativi din multe privinţe și nu în ultimul rînd pentru felul în care evidenţiază tipul de gîndire care funcţiona în ajunul restabilirii comuniunii dintre Răsărit și Apus. Ei avansează un principiu de reconciliere net diferit faţă de cel propus de Roma: Papa Hormisdas pretindea recunoașterea necondiţionată a decretului calcedonian (pe care latinii l-au interpretat întotdeauna în sensul diofizit al *tomos*-ului lui Leon) și supunerea efectivă faţă de autoritatea jurisdicţională a scaunului petrin. În termeni teologici, aceasta ar fi stabilit comuniunea cu Răsăritul calcedonian cu preţul înstrăinării monofiziţilor. Teopashiţii propuneau o reconciliere pe baza hristologică a Calcedonului, aceasta fiind reinterpretată prin prisma originară a teologiei chiriliene timpurii, în special așa cum apare ea în cele 12 anatematisme[2]. Înţeles în atari termeni, Calcedonul putea deveni acceptabil chiar pentru monofiziţi, unitatea bisericească fiind astfel restabilită pe fundamentul intercomuniunii celor cinci patriarhate. Aceasta este

[2] Cele 12 anatematisme au fost adăugate de Chiril la cea de-a treia scrisoare de-a sa către Nestorie. Pentru text, v. I. Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, London, 1966, p. 280 *sq.* Teologia manifestată în cea de-a douăsprezecea anatematismă datorează ceva lui Anastasie, *Ad Epictetum*, 59, 2: „Cine a fost atît de nesăbuit încît să spună că Hristos Care a pătimit în trup și a fost răstignit nu este Domn, Mîntuitor, Dumnezeu și Fiu al Tatălui?”. Acest text a fost ţinut în mare cinste la Calcedon.

o concepție despre unitatea cu Apusul care nu este neapărat obligată să accepte pretențiile absolutiste ale papalității. Parte integrantă din soluția teopashită era și cerința ca Roma să accepte că (Sinodul) I Constantinopol are un statut egal alături de Niceea, Efes și Calcedon, ceea ce ar fi determinat papalitatea să recunoască statutul primațial al Constantinopolului în Răsărit pe care, de altfel, îl refuză cu consecvență pînă în zilele noastre. Acest aspect important al controversei teopashite – locul autorității bisericești a Romei – în interiorul imperiului creștin va fi discutat în lumina *Henotikon*-ului care a provocat (pînă la urmă) criza.

Încă din timpul lui Leon, Biserica Apuseană a optat pentru o soluționare strict diofizită a problemei hristologice. După Calcedon, punctul de vedere al Romei era acela al *tomos*-ului lui Leon care considera că acțiunea sferelor paralele, respectiv a naturilor care lucrează în Hristos, fiind totodată unite sintetic în ipostasul divin unic, reprezintă cea mai limpede și mai corectă exprimare a misterului hristic. Roma accepta teologia chiriliană din cadrul sinodului însuși, dar aceasta n-a fost niciodată o forță prioritară în gîndirea teologică apuseană, așa cum se întîmpla în Răsărit, atitudinea romană fiind mai degrabă tentată să blameze teologia lui Chiril pentru vina de a fi provocat o mare parte din confuzia legată de această problemă fundamentală de-a lungul perioadei de aprinse controverse dintre Efes I (431) și II Constantinopol (553)[3]. Oricum, atunci cînd Apusul se gîndea la Calcedon, se gîndea *volens nolens* la Leon, în timp

[3] Nu întru totul fără dreptate, dat fiind că, în scrisorile sale către Nestorie, Chiril echivalează pe *physis* cu *hypostasis* și refuză să facă vreo deosebire între omenesc și dumnezeiesc în persoana lui Hristos unită (ipostatic). În scrisoarea sa către Ioan de Antiohia din 433, el este gata să admită că în practică trebuie făcută o anumită distincție.

ce în Răsărit, *tomos*-ul lui Leon constituia o forţă minimă: acolo, Calcedonul era totuna cu Chiril. Un Chiril fără îndoială „modificat"[4], în vreme ce hristologia antiohiană reprezentată de Nestorie suferise o fatală cădere prin depunerea acestuia urmînd să înflorească ulterior numai dincolo de hotarele imperiului. Conflictele teologice izbucnite atunci, care au împărţit imperiul din punct de vedere atît politic, cît și religios, se axau în mare măsură pe modul de interpretare al (teologiei) chiriliene. Și în privinţa tuturor opţiunilor, de la cele monofizite – ilustrate în persoana marelui Sever de Antiohia[5] – pînă la cele diofizite de tip leonian – reprezentate de monahii achimiţi[6] –, toţi (participanţii la dispute) aveau pretenţia de a fi adevăraţii discipoli ai lui Chiril.

În scopul de a rezolva acest haos religios și politic, Zenon (474-491) propusese ocolirea hotărîrii calcedoniene oferind prin așa-numitul „instrument al unirii", *Henotikon*-ul (din 482), un nou principiu de reconciliere. Împreună cu Patriarhul său, Acacius, Zenon și-a orientat politica religioasă în direcţia impunerii acestui (document) ca mijloc ultimativ de testare a ortodoxiei[7]. *Henotikon*-nul nu respingea explicit Calcedonul, avînd pe de altă parte grijă să nu îl menţioneze, astfel încît orientarea sa dominantă era

---

[4] Este vorba de acel Chiril legat de formula de unificare (433) (v. W. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, cap. 1) și nu de acela reprezentat de anatematisme.

[5] Patriarh între 512 și 519. V. Frend, *Monophysites*, p. 202 *sq*.

[6] Literal călugării „fără somn" din cauza programului lor de slujbe monahale neîntrerupt. Partizani fanatici ai Romei, atît în teologie, cît și în politică, aceștia au acţionat ca agenţi papali la Constantinopol și au fost singurii creștini răsăriteni explicit excluși din edictele romane de excomunicare. Ei au fost marii adversari ai partidei teopashite.

[7] Pentru o analiză mai complexă a *Henotikon*-ului v. Frend, *Monophysites*, cap. 4.

nefavorabilă poziţiei strict diofizite. Acest fapt este explicabil de vreme ce intenţia globală a difuzării lui era aceea de a realiza împăcarea cu monofiziţii. Din acest motiv, Roma a rupt imediat comuniunea cu Acacius şi a anatematizat *Henotikon*-ul.

În Răsărit, tabloul era colorat cu mai multă subtilitate; aici textul (*Henotikon*-ului) a divizat imperiul în trei părţi distincte:

a) Cei care acceptau intenţia conciliantă a textului interpretînd severa lui tăcere faţă de hotărîrea de la Calcedon drept o respingere categorică a statutului său sinodal. Pentru această grupare, *Henotikon*-ul constituia un nou început – o revenire la veritabila teologie chiriliană întemeiată cu precădere pe Sinodul de la Efes. În plin secol V., patriarhatul Alexandriei poate fi socotit ca reprezentant simbolic al acestei partide.

b) Cei care primeau *Henotikon*-ul ca pe o încercare de a depăşi separaţia dintre poziţia diofizită şi cea monofizită, mai ales că sensul general al gîndirii cuprinse în el părea, teoretic, acceptabil pentru ultima, putînd deveni uşor acceptabil şi pentru prima, atîta timp cît (textul) nu excludea în mod făţiş Calcedonul. Aceştia constituiau o minoritate hiperoptimistă[8].

c) Cei care reprezentau poziţia monofizită forte (în directă antiteză cu atitudinea Romei), precum Sever. Ei au

---

[8] Macedonius, Patriarh de Constantinopol (496-511), exprima un asemenea punct de vedere; în aceşti termeni el a subscris la *Henotikon* şi a dorit să vindece schisma acachiană, dar pentru aceasta s-a certat cu Anastasie şi a fost trimis în exil. V.. Frend, *Monophysites*, p. 200 *sq*.

anatematizat Calcedonul și mai ales *Henotikon*-ul pentru vina de a nu fi făcut destul de clar același lucru[9].

Ambianța generală în care s-a născut soluția teopashită a fost prin urmare dominată de dorința, mai mult sau mai puțin accentuată, dar oricum simbolizată de *Henotikon*, de a descoperi o posibilitate de conciliere între pozițiile adverse. Încercarea de unire a lui Zenon fusese sprijinită pe acceptarea textului său și pe restaurarea consecutivă a intercomuniunii dintre cei patru Patriarhi răsăriteni. Refuzul categoric al Romei de a subscrie la această formulă a servit la punerea într-o lumină evidentă a gravelor diferențe de opinie asupra naturii autorității bisericești între Răsărit și Apus. Această controversă politică era evident actualizabilă în spatele problemei hristologice propriu-zise.

Încă din vremea lui Constantin, Răsăritul conferise împăratului statutul unui „Episcop în afara Bisericii" și nu obiecta atunci cînd el își exercita această putere în cadrul politicii sale religioase, depunînd sau promovînd Episcopii după împrejurări[10]. Părinții răsăriteni puteau în orice momente să discute ortodoxia împăratului, dar dreptul său de a-și exercita autoritatea în Biserică nu era contestat. Respectiva viziune este simbolizată în faptul că, la 381, răsăritenii au înălțat Constantinopolul la rang de întîietate pe temeiul politic că acesta reprezenta Noua Romă. Papalitatea a respins vehement canoanele constantinopolitane în termeni teologici, ajungînd să propună o teorie a autorității cu două tăișuri, potrivit căreia puterea religioasă a Episcopului (mai ales urmașul lui Petru) transcende întru totul pe aceea a bazileului. Prin urmare, Roma a dorit permanent să impună Răsăritului consensul ei doctrinar din lipsă de res-

[9] Sever a lovit în numele *Henotikon*-ului (instrument al unității), etichetîndu-l drept *Kenotikon* (instrument al zădărniciei).

[10] Vezi Frend, *Monophysites*, cap. 2, „Împăratul și Biserica sa".

pect față de politica imperială, dar mai ales bazîndu-se pe propriile ei pretenții în privința primatului absolut. Schisma acachiană a ilustrat refuzul public al Romei de a accepta autoritatea împăraților răsăriteni Zenon și Anastasius și ca atare nu a luat sfîrșit decît atunci cînd, după moartea lui Anastasius, Iustin I a inițiat o politică radical modificată, de pacificare romană.

Anastasius (491-518) încerca să impună *Henotikon*-ul înaintașului său, să suprime Calcedonul și să aducă la ascultare Roma cu forța voinței imperiale[11]. Oricum, atunci cînd Iustin i-a urmat (518-527), el a impus în Răsărit Calcedonul ca piatră de încercare a ortodoxiei, solicitînd pentru atingerea acestui scop sprijinul prestigios al Romei. Acesta este motivul datorită căruia el era gata să admită condițiile papale privind stabilirea comuniunii, pe care Anastasius le refuzase global în 516[12]. În generația următoare, acest lucru a fost privit ca o trădare a pretențiilor absolutiste ale papalității, iar cuceririle papale – atît de extraordinare la acea dată – urmau să fie în mod viguros contracarate de Justinian (527-565); întrucît recucerise Italia, el reinclusese papalitatea în interiorul imperiului, avînd posibilitatea să discute cu papii în maniera tradițională, pedepsind nesupunerea cu exilul.

Pe scurt, în 518, *Mărturisirea teopashită* a suferit un eșec lamentabil în încercarea de a-și realiza scopurile. Influența ei asupra ridicării schismei a fost minimă dat fiind că la acea dată (519) schisma acachiană a luat sfîrșit în termeni cu totul favorabili Romei. Umilința impusă Răsăritului avea dimensiuni fără precedent. Hormisdas i-a silit pe

[11] O imposibilitate din punct de vedere practic, atît timp cît Roma era efectiv în afara hotarelor puterii lui.

[12] Pentru o succintă analiză a termenilor v. *Dictionary of Christian Biography*, Smith and Wace (eds.), London, 1877, III, 517.

constantinopolitani să șteargă din diptice nu mai puţin de cinci dintre Patriarhii lor și să anatematizeze doi împăraţi. Întreaga afacere constituia o imensă creștere a prestigiului papal și sprijinea pretenţia romană la autoritatea independentă, cu toate că, în fapt, schisma acachiană fusese provocată din iniţiativa împăratului, iar înapoia succesului reconcilierii forţa directoare fusese tot politica religioasă a acestuia. Victoria Romei a fost, în orice caz, de scurtă durată. Pe la 521, nimeni nu se mai preocupa în Răsărit de anatematizarea cuiva, exceptîndu-l pe Acachie însuși. În ce îi privește pe teopashiţi, ei nu și-au căpătat drepturile decît în vremea lui Justinian. Atunci cînd împăratul și-a reafirmat autoritatea în faţa Romei, el nu a revenit numai la soluţia politică propusă de teopashiţi – acceptarea Calcedonului și intercomuniunea celor cinci patriarhate –, ci a receptat totodată viziunea acestora asupra implicaţiilor teologice ale Calcedonului. La Sinodul V Ecumenic pe care Justinian l-a convocat[13], teologia teopashită a fost finalmente canonizată, chirilianismul lor fiind considerat drept expresia veritabilă a ortodoxiei hristologice. Acest fapt reprezenta simultan victoria finală și desăvîrșită a teologiei chiriliene.

B. Partida teopashită

Teopashiţii erau un grup de călugări sciţi[14] sau „goţi", aflaţi sub conducerea arhimandritului Ioan Maxenţiu. Ei

[13] II Constantinopol, mai 553 (Actele: cf. Mansi, IX, 157-168). Canonul 10 al sinodului reprezintă formula teopashită și de atunci a trecut în Liturghia grecească sub formă imnică (Unule Născut).

[14] O provincie latinizată și latinofonă situată în zona sudică a gurilor Dunării.

nădăjduiau să pună la punct o poziţie de reconciliere între răsăritenii ortodocși (chirilieni) și monofiziţi, dorind în același timp să se împace cu scaunul roman din vremea lui Hormisdas (514-523), care profesa o foarte accentuată concepţie diofizită despre ortodoxia calcedoniană. Ei sperau să izbutească aceasta bazîndu-se pe o reinterpretare categoric chiriliană a hotărîrii de la Calcedon. Faptul reiese clar din acuta lor insistenţă asupra celor 12 anatematisme[15]. Ele nu reușesc să dobîndească statut canonic nici la Efes și nici la Calcedon, mai ales datorită aspectului lor provocator și a ușurinţei cu care puteau fi răstălmăcite. Cea mai virulentă dintre anatematisme, a douăsprezecea, este citată în textul nostru și i-a înarmat pe monahi cu formula lor distinctivă: *„Unus de trinitate carne passus est"*.

Ioan Maxenţiu era primul exponent de marcă al așa-numitei mișcări neo-calcedoniene[16], și el urma să fie însoţit de o impresionantă serie de teologi bizantini, între care: Ioan Gramaticul (marele adversar al lui Sever de Antiohia), Efrem de Antiohia, Enlogius din Alexandria și Teodor de Raithu, oameni care, după cuvintele lui Meyendorff, „au dominat teologia bizantină din secolul VI și au cîștigat sprijinul lui Justinian"[17]. Maxenţiu pare să folosească formula teopashită în încercarea de a-i forţa pe diofiziţii rigoriști (în special latinii din vremea Papei Hormisdas) să facă anumite concesii monofiziţilor și să adopte o poziţie de mijloc faţă de Răsărit, fără a fi obligaţi de a respinge Calcedonul în vreunul din punctele lui esenţiale.

În ceea ce îi privește pe monofiziţi, Maxenţiu era de părere că și ei pot fi primiţi în comuniune dacă recunosc decretul

---

[15] Vezi mai sus.

[16] Astfel numită de C. Moeller, J. Lebon și alţii. Pentru o scurtă analiză v. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, 34-35, 166.

[17] *Ibid.*, 34.

calcedonian și probabilitatea ca aceasta să se întîmple, sporind în cazul în care Calcedonul ar fi putut fi explicat cu succes într-o manieră consecvent chiriliană, accentuîndu-se suficient unitatea (ipostatică) a firilor lui Hristos.

Maxenţiu spera să folosească formula ca bază pentru încheierea schismei acachiene, așa încît, la moartea bazileului anticalcedonian Anastasie (518), a prezentat *Mărturisirea* Patriarhului de Constantinopol, Ioan Cappadocianul (517-520). Acesta, împreună cu Iustin, era însă deja angajat în tratative diplomatice cu Hormisdas, așa încît teopashiţii au fost în consecinţă respinși categoric. În același timp, delegaţia papală sosea la Constantinopol pentru a discuta detaliile. Partida maxenţiană a apelat cu naivitate direct la delegaţi, fiind tratată cu un nesurprinzător refuz asemănător.

În afară de faptul că era greu de presupus că se putea adopta o atitudine de împotrivire făţișă faţă de Patriarh în propria lui capitală, maxenţienii realizau fără îndoială nepotrivirea formulei lor cu tipul de diofizism acceptat de Roma[18].

Atunci Maxenţiu a făcut în așa fel încît o parte din partizanii săi să meargă direct la Roma pentru a obţine un răspuns personal de la Hormisdas însuși. El a compus în acest scop schiţa generală a textului de faţă. Călugării, conduși de Petru Diaconul[19], au ajuns la Roma cîndva între

[18] Mișcarea neo-calcedoniană a apărut ca o reacţie tîrzie, dar necesară în raport cu constatarea potrivit căreia „credinţa lui Leon" și „credinţa lui Chiril" – aclamate la Calcedon ca fiind identice – reprezentau de fapt două abordări hristologice sensibil deosebite și a căror armonizare nu era nici atît de ușoară, nici atît de imediat evidentă pe cît crezuseră Părinţii în cadrul sinodului.

[19] Ceea ce sugerează că Maxenţiu a rămas la Constantinopol pentru a supraveghea progresul sinodului de reunificare din 519 și ca atare el nu este unul dintre cei doi Ioani menţionaţi în prologul textului și în lista finală de semnături.

518 și 519, fiind substanțial ajutați de compatriotul lor de acolo, călugărul scit Dionisie Exiguus, care a căutat să le pledeze cauza traducînd în latină diferite „texte reprezentative" pentru uzul clerului apusean[20]. Hormisdas era prea abil pentru a da călugărilor vreun răspuns, atrăgîndu-și astfel severa condamnare a lui Maxențiu[21], a cărui atitudine este discret calificată în *Patrologia* abatelui Cayré drept „reproș nelalocul lui"[22].

Ultima speranță rămasă în vederea recunoașterii apusene a concepțiilor lor ecumenice se orienta acum spre episcopatul african, așa încît partida maxențiană a plecat spre Sardinia, la grupul de africani exilați acolo din ordinul regelui arian Thrasamund. Acești mărturisitori se bucurau de un imens prestigiu atît în Răsărit, cît și în Apus, dar erau, în gîndire, augustinieni convinși. Acesta este probabil motivul datorită căruia preocuparea hristologică a teopashiților s-a extins dincolo de conceptul ei originar, preluînd concepția augustiniană despre har și o (foarte moderată) acceptare a predestinației. Replica africanilor poate fi găsită în lucrările lui Fulgentius: *De Incarnatione et Gratia Domini nostri Iesu*

---

[20] Printre textele traduse se numărau scrisorile lui Chiril cu numerele 17, 45 și 46, ca și *Tomus ad Armenos* de Proclus, Patriarhul Constantinopolului (434-447). Pentru semnificația ultimului în disputele din secolul VI v. I. Quasten, *Patrology*, Utrecht, 1975, III, 524. E posibil ca Dionisie să fi tradus în aceeași perioadă manualul cu dovezi în sprijinul hristologiei teopashite cunoscut sub numele de *Exempla patrum*: v. E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 2, 741-796, Berlin, 1959.

[21] *Ad Epistolam Hormisdae responsio* (motivată de plîngerea lui Hormisdas cu privire la comportarea partidei teopashite la Roma și adresată Patriarhului de Constantinopol), P.G., LXXXVI, 93-112.

[22] V. F. Cayré, *Manuel de Patrologie*, Paris, 1940, II, 194.

Christi[23]. Ea face o mică modificare în formula teopashită, propunînd: *„una de trinitate persona crucifixa est"*; probabil pentru o mai mare precizie în acest context trinitar, sau poate pentru a distanţa poziţia teopashită faţă de felul în care Petru de Antiohia răstălmăcise (imnul) Trisaghion[24].

Dacă soluţia teopashită ar fi fost adoptată, rezultatele ar fi putut fi decisive. O unire cu Roma ar fi putut avea loc fără ca Răsăritul să recunoască implicit pretenţiile absolutiste ale acesteia și, fapt încă mai important, conceptul reconcilierii ar fi putut cuprinde și mișcarea monofizită – totul pe baza teologiei chiriliene și a comuniunii celor cinci Patriarhi ca model al Ortodoxiei ecumenice. În realitate însă, în vremea lui Iustin, căpeteniile monofizite au început să sufere o sistematică proscriere. Sever a fost unul dintre primii depuși.

De atunci înainte, monofiziţii au fost tot mai mult nevoiţi să-și organizeze, în Egipt, o ierarhie complet separată și paralelă.

Al cincilea sinod este o încercare fascinantă de reconciliere ecumenică, dar în ultimă instanţă scopul său nu s-a realizat pentru că adevăratele ocazii favorabile ale generaţiei precedente fuseseră lăsate să se piardă odată cu respingerea teopashiţilor.

Alte studii detaliate despre călugării sciţi sînt indicate de B. Altaner, *Patrology*, London, 1970, 576. Trei dintre cele mai importante asemenea studii sînt: F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig, 1887, mai ales 229-261; E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV., 2, pp. V-XII; W.H.C.

---

[23] *Ep. Fulgentii*, 17, P. L., LXV, 451-493.

[24] Patriarh monofizit de Antiohia (471-488 *passim*). A interpretat Trisaghion-ul ca pe o invocaţie hristologică și nu trinitară și a adăugat în fraza finală a acestuia: „Care a fost răstignit pentru noi"

Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, cap. 5-6.

C. Textul *Mărturisirii teopashite*

Textul care urmează reprezintă mărturisirea scrisă de Ioan Maxenţiu şi adusă la Roma între 518 şi 519. Este înregistrat printre operele lui Maxenţiu şi *Clavis Patrum Latinorum*[25] întocmit de Dekker. Se mai poate găsi în Migne[26], după care prezenta traducere a fost de altfel făcută. Acolo ea este înregistrată sub numele lui Petru Diaconul, dat fiind că el era clericul cu cel mai înalt rang printre cei care au adus textul în Apus. Nu de puţine ori, ea a fost socotită ca un *appendix* printre operele lui Augustin sau numărată ca scrisoarea 16 printre *Epistolele* lui Fulgenţiu de Ruspe[27], cel mai ilustru dintre destinatarii ei.

Următoarele puncte de interes teologic sînt cu precădere reliefate în text:

a) Poziţia lor este argumentată printr-un recurs direct şi consistent la autoritatea Tradiţiei, sub aspect biblic, apostolic şi patristic. Un spaţiu considerabil este acordat citatelor patristice din Chiril (de Alexandria), Grigorie de Nazianz, Ps. Atanasie[28], cu specială privire asupra hristologiei acestora; şi din Vasile cel Mare, Papa Celestin sau (documentele)

[25] F. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Sacris Erudiri 3, Steenbrugge, 1961, 153-154.

[26] P. L., LXIII, 83-92.

[27] P. L., LXV, 442 *sq*.

[28] Monahii îl citează ca pe un text atanasian, dar el este de fapt apolinarian. Nuanţa are ecouri în Atanasie, *Ad Epictetum*, lib. 8 (v. mai sus).

sinodului de la Milevis (416) în ceea ce privește doctrina lor despre har.

b) În doctrina lor hristologică, monahii insistă asupra celor două firi ale lui Hristos, care presupun neapărat unitatea persoanei Sale întrupate. Ei sînt chirilieni radicali, dar nu monofiziţi. F.L. Cross greșește atunci cînd califică gruparea drept monofizită. El pare să fi confundat partida maxenţiană cu așa-numiţii „teopashitieni" care se strînseseră în jurul lui Petru de Antiohia[29].

c) Formula teopashită ca atare nu apare în text în forma ei clasică, dar temelia lui – a XII-a anatematismă, a lui Chiril – este explicit citată. Validitatea celor 12 anatematisme este susţinută cu fermitate.

d) Doctrina despre har este fidelă lui Augustin. Ei au mai cu seamă obiecţii faţă de teologia școlii din Lerini, reprezentată prin Faustus de Riez, unul dintre cei mai ferventi antiaugustinieni care murise recent cu faima unei mari sfinţenii.

Teopashiţii prezintă în această privinţă două mari principii: 1. harul precede voinţa; și 2. orice mișcare a sufletului spre bine provine întotdeauna de la Dumnezeu. Exegeza lor denotă o dexteritate specială atunci cînd argumentează această teză.

e) Concepţia lor despre predestinaţie reflectă o formă atît de moderată de augustinism încît ar putea fi chiar socotită drept o îndreptare voalată a sistemului augustinian (cap. 7). Ei afirmă că Dumnezeu mîntuiește pe anumiţi oameni printr-un dar gratuit, lăsîndu-i pe ceilalţi pe seama unei judecăţi drepte și tainice. Ei refuză orice complicare a acestui principiu ca pe o speculaţie blasfemiatoare, preferînd să îl

---

[29] F. L. Cross, *Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1974, 1363 şi 1072. Pentru folosirea termenului „teopashitism" v. Harnack, *History of Dogma*, London, 1888, IV., 230-231.

definească prin cuvintele lui Pavel drept una dintre „judecăţile Lui necercetate" (*Romani* 11, 33).

Despre Întruparea şi harul Domnului Nostru Iisus Hristos de Petru Diaconul şi ceilalţi trimişi de Greci din Răsărit la Roma pentru cauza credinţei

Către Fulgentius și ceilalţi episcopi din Africa

Către prea sfinţiţii stăpîni chemaţi cu toată cinstirea : Datian, Fortunatus, Albanus, Orontius, Boetus, Fulgentius, Ianuarius și ceilalţi episcopi și celor vădiţi în mărturisirea lui Hristos; de la slujitorii voștri Petru Diaconul, Ioan, Leonţiu[30], celălalt Ioan și restul fraţilor trimiși la Roma pentru cauza credinţei.

I. Socotim că ar fi de mare folos, foarte trebuincios și cu osebire rodnic pentru sfintele biserici ale lui Dumnezeu să înfăţișăm Sfinţiilor Voastre ceea ce apărăm noi și toate bisericile Răsăritului faţă de ereticii care nu contenesc să tulbure vechea credinţă a Bisericii cu neputincioasele și strîmbele lor argumente cu privire la Întrupare și la dumnezeiasca iconomie. Ca smeriţi rugători nădăjduim să dobîndim înţelegerea (Prea) Fericirilor Voastre întrucît avem credinţa că nu ne îndepărtăm în vreun fel de sfînta și slăvită voastră mărturisire, mai cu seamă atunci cînd nu ne putem îndoi de faptul că Sfînta Biserică a lui Dumnezeu este pretutindeni inspirată de același Duh. Dacă cei din Răsărit ar ști că Sfinţiile Voastre îi primesc pe ei, sau mai degrabă (primesc) dreapta credinţă cu toate dogmele acesteia, atunci nu mică

[30] F. Loofs îl identifică pe Leonţiu cu Leonţiu de Bizanţ, creatorul formulei *enipostasiei* și o voce de maximă importanţă în procesul de reevaluare a Calcedonului. Altaner însă a respins această identificare: *Patrology*, London, 1960, 615.

le-ar fi bucuria, ci desfătarea lor ar prisosi. Și astfel noi vă rugăm stăruitor și cerem ca (Prea) Fericirile voastre să cerceteze aceste probleme înșirate mai jos așa încît, după ce le veţi fi discutat, să ne încredinţaţi judecata voastră scrisă. Dacă cu ajutorul lui Dumnezeu veţi socoti cele înfăţișate de noi ca fiind pe potriva credinţei universale și a predaniilor apostolice (așa cum de altfel nu ne îndoim că o veţi face), atunci vom fi cu adevărat întăriţi prin autoritatea atîtor încercaţi și demni de crezare episcopi și vom izbuti să ferecăm gurile celor care grăiesc răul. Atunci, prea sfinţiţi stăpîni atît de vrednici în faţa lui Dumnezeu, zăbovind în credinţa Sfinţilor Părinţi vom putea să mulţumim lui Dumnezeu care v-a slăvit prin mărturisirea Sfinţeniei Sale. Și acum vă rugăm să cercetaţi următoarele.

II. Potrivit predaniei Sfinţilor Părinţi mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos în două naturi, adică dumnezeiască și omenească, unite și neamestecate într-o singură persoană sau ipostas[31]. Nu ne dăm consimţămîntul faţă de cei care propovăduiesc o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul și se dau înapoi de la credinţa venerabilului sinod calcedonian; nu îi acceptăm nici pe cei care profesează în mod înșelător (cele) două naturi, dar nu izbutesc să mărturisească o (singură) natură întrupată a Dumnezeu-Cuvîntului întrucît socotesc că aceasta contrazice mărturisirea celor două naturi: ca și cum „o natură întrupată a Dumnezeu-Cuvîntului” ar putea să însemne altceva decît două naturi unite în chip negrăit după cum binecuvîntatul Chiril, episcop al orașului Alexandriei, scria în acest sens în cea de-a doua scrisoare de-a sa către Succensus, episcop de Diocaesareea: „Dacă cineva vorbește despre o natură întrupată a Dumnezeu-Cuvîntului într-un

[31] Manuscrisul de la Louvain din secolul XVI prezintă pentru *subsistentia* lecţiunea *substanţia.*

fel care mai degrabă zădărnicește iconomia, trecînd sub tăcere și nearătînd că aceasta este întrupată, atunci cu siguranţă că s-ar da o ripostă nimerită dacă i-am întreba pe acești înșelători unde mai rămîne în acest caz deplinătatea omenităţii? Sau în ce chip subzistă ipostasul? Aceștia n-ar mai trebui să se sprijine în toiege atît de șubrede, căci atunci cînd spun „întrupat" cineva poate să înţeleagă atît deplinătatea naturii omenești, cît și manifestarea esenţei noastre[32].

III. Credem că Binecuvîntata Fecioară Maria este *Theotokos* sau Maică a lui Dumnezeu, pe bună dreptate și în adevăr și asta nu din pricina vredniciei omului care s-a născut din ea și despre care unii inși neputincioși și netemători ajung să spună că a fost Dumnezeu după har și nu după fire. Însă ea cu adevărat și fără îndoială a născut pe Dumnezeu-Cuvîntul întrupat și făcut om și care este unit cu trupul în chip esenţial sau natural[33]. Din această pricină mai mărturisim și că unirea firilor este în toate privinţele esenţială sau naturală. (Noi nu afirmăm aceasta) în felul celor care spun că Dumnezeu-Cuvîntul a lucrat în Hristos ca într-un profet întrucît binecuvîntatul Grigorie de Nazianz a respins unele ca acestea în (scrisoarea) către Clidonius. El zice: „Dacă cineva spune că Dumnezeu-Cuvîntul a lucrat prin har, ca într-un profet și nu mărturisește că unirea s-a făcut fiinţial, lăsaţi-l să fie lipsit de har sau mai degrabă să cadă dintr-însul[34].

---

[32] Textul tradus de Pusey, reeditat la Oxford, 1965.

[33] Aluzie la anatematismele 1 și 3 ale lui Chiril. V. Stevenson, *Creeds*, 287-288.

[34] Grigorie de Nazianz, *Epistola 101*, textul englez la Hardy, *Christology*, 217. Sensul textului, care este obscur în latină ca și în modelul grecesc, este o replică ironică a lui Grigorie: dacă adversarii săi susţin un model greșit de unire ipostatică considerînd că aceasta se înfăptuiește prin har și nu prin natură, atunci necredinţa lor mărturisește că ei înșiși sînt lipsiţi de har.

Nu susţinem aceasta nici în felul celor care încearcă să interpreteze unirea firilor în chip de aparenţă sau de pogorămînt, sau de bunăvoinţă fie personală sau subzistentă, sau în termeni de vrednicie sau putere sau egală cinstire. Binecuvîntatul Chiril, amintit deja, anatematizează asemenea lucruri atunci cînd scrie împotriva lui Nestorie: „Dacă cineva împarte firile unicului Hristos de după unire şi le explică pur şi simplu prin împreunarea unor termeni de onoare, demnitate sau putere în loc (să vorbească) de conjuncţia lor printr-o unire firească, să fie anatema!”[35]. Dumnezeu-Cuvîntul S-a unit pe Sine însuşi cu firea omenească nu printr-o deşartă paradă de cuvinte şi nu doar într-o parte din El însuşi, ci prin propria Sa fire – dumnezeiască precum este şi cea a Tatălui, deopotrivă cu Tatăl în toate, afară de faptul că Unul este Tată iar celălalt este Fiu. Pe deasupra, Sfinţii Părinţi propovăduiesc că Hristos Domnul nostru s-a alcătuit prin unirea dumnezeirii cu omenitatea, iar atunci cînd Pavel de Samosata n-a voit să mărturisească aceasta a fost condamnat la sinodul din Antiohia de către Malchion, un preot din Biserica antiohiană însăşi şi bărbat – foarte învăţat în toate cele, care a fost mai apoi sprijinit de către toţi episcopii chemaţi împotriva numitului Pavel. Acest (Malchion) a pătruns în miezul dezbaterii de la acel sinod şi l-a înfruntat pe eretic spunînd printre altele: „Ceva împărţit poate cu adevărat să provină din unele lucruri neîmpărţite, precum în cazul lui Hristos Iisus Care S-a făcut o unitate de la Dumnezeu-Cuvîntul şi trupul omenesc din sămînţa lui David. Iar după aceea el nu s-a împărţit în nici un fel, ci a rămas în unitate. Dar mi se pare că voi nu sînteţi dornici să mărturisiţi unirea în acest mod care presupune că Fiul lui Dumnezeu nu se află în el în chip substanţial, ci prin participarea la Înţelepciune, dat

[35] Anatematisma 3 a lui Chiril.

fiind că voi ați zis că Înțelepciunea (Logosul) se împuținează și nu poate să intre în unire.

Nici nu te gîndești că dumnezeiasca Înțelepciune rămîne nemicșorată întocmai așa cum era înainte de a se deștepta pe Sine așa încît în această chenoză pe care a îndurat-o din milostenie rămînea nediminuat și neschimbat. Ați spus chiar că Logosul locuia în El așa cum noi locuim în casele noastre, așa cum un lucru se află în altul, dar noi nu sîntem totuși o parte a casei și nici casa nu este o parte din noi[36].

Binecuvîntatul Atanasie, care a contracarat deșertăciunea ereticilor a grăit și el într-un fel asemănător în tratatul numit *Că Hristos este Unul*. După ce a dovedit că speculațiile lor asupra dumnezeirii Fiului lui Dumnezeu sînt vane, cuvîntul său urmează în acest fel: „Și în același chip cercetează ei pînă și întruparea. Ei spun – „Cum S-a făcut Dumnezeu trup? Cum S-a întrupat? Cum S-a unit El, Care este de necuprins cu micimea unui trup atît de mărunt? Cum s-a unit necreatul cu creatul? Cel necircumscriptibil cu ceea ce poate fi circumscris? Și cum poate marele, nesfîrșitul și indivizibilul să se împartă. Căci dacă acea măreție se restrînge într-un spațiu mărginit atunci fie ceea ce este mare devine mic, fie numai o parte, și nu întreaga dumnezeire se unește cu trupul". Dar a crede așa este lipsit de evlavie. Din această pricină, cei care se întreabă „cum" și „în ce fel" se prăbușesc cu capul în jos. În acest fel necredincios de a cugeta acei oameni au ajuns chiar să vorbească de o simplă locuire (a Logosului) în loc de întrupare, o lucrare omenească în loc de unire și împărțire și două subzistențe sau persoane în loc de ipostasul unic al Domnului nostru Iisus Hristos. Ei au propus – fără evlavie

[36] Actele sinodului de la Antiohia din 268 d. Hr. H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du troisième au quatrième siècle*, Fribourg, 1952.

și dreptate – dogma unei pătrimi în locul sfintei și negrăitei Treimi. Și iarăși binecuvîntatul Grigorie spune în predica sa *Despre Fiul*: „Pentru a spune totul într-o frază; așa cum pui pe seama dumnezeirii și a acelei naturi care se arată a fi deasupra patimilor și a trupului cele mai înalte lucruri, tot la fel pui cele mai de jos lucruri pe seama Celui împărţit, Care pentru a ta mîntuire S-a deșertat pe Sine (de slavă) și S-a întrupat”[37]. Și tocmai de aceea credem, în bună rînduială, că Dumnezeu-Cuvîntul Cel deplin și perfect chiar și după ce și-a însușit trupul nu a suferit vreo sporire sau risipire, ci mai degrabă prin Unirea Lui a adus o negrăită slavă naturii pe care a primit-o.

IV. Iar în privinţa Treimii, chiar după taina întrupării continuă să sufere pentru că același Dumnezeu-Cuvîntul, dimpreună cu propriul Său trup, este unul din Treime. Și aceasta nu din pricină că trupul său este din fiinţa Treimii, ci pentru că este trupul Dumnezeu-Cuvîntului care este unul din Treime[38]. Căci a fost tocmai El și nu altcineva. „Cel ce S-a coborît din cer, Fiului Omului, Care este în cer”[39]. Și pentru aceea mărturisim că Dumnezeu-Cuvîntul a pătimit în trup, a fost răstignit cu trupul și îngropat cu trupul după binecuvîntatul Chiril atunci cînd spune: „Dacă cineva nu mărturisește că Dumnezeu-Cuvîntul a pătimit în trup, a gustat moartea în trup și a fost făcut primul născut dintre morţi, deși El este Dumnezeul vieţii și de viaţă făcător, să fie anatema!”[40]. Noi

---

[37] Grigorie de Nazianz, *A treia cuvîntare teologică*, textul la Hardy, *Christology 173* (par. 18).

[38] Formula teopashită clasică *„unus de trinitate carne passus est”* este aici întrucîtva moderată. Ea își are rădăcinile în a treia scrisoare a lui Chiril către Nestorie, par. 6 (Stevenson, *Creeds*, 283) și în cele 12 anatematisme atașate scrisorii (Stevenson, 288).

[39] *Ioan* 3, 13.

[40] Anatematisma 12 a lui Chiril.

spunem că acest bărbat a fost Hristos Cuvîntul, după spusa binecredinciosului Ioan: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mîinile noastre au pipăit despre Cuvîntul vieţii"[41] – întrucît Cuvîntul nu ar putea fi pipăit de mîini omeneşti în firea dumnezeirii Sale în afară de cazul în care Se face om. Prin urmare, este mai presus de orice îndoială că pruncul pe care Prea Curata Fecioară l-a purtat şi l-a înfăşat în scutece şi l-a aşezat pe genunchii ei, pe care dreptul Simeon l-a strîns la pieptul lui, El despre care evangheliştii ne spun că era supus părinţilor Săi şi ne mărturisesc că sporea cu vîrsta şi cu înţelepciunea[42] (tot Acelaşi) era Dumnezeu după fire, prin care s-au făcut toate cele văzute şi nevăzute, Unul-Născut şi primul născut „întru Care au fost făcute toate"[43], după Apostolul Pavel. Acelaşi adevăr este limpede mărturisit şi de profetul Isaia, care zice: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpînire e pe umărul lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie"[44]. Prin urmare, credem că nu poate fi împăcare cu cei care spun că Atotputernicul Dumnezeu s-a contopit cu acel prunc, fără să creadă că preaputernicul Dumnezeu era El însuşi Acel Prunc, mai ales că psalmistul arată că „tronul din veac în veac" nu-i al altcuiva, fiind cu totul al Lui, Care S-a născut de la Duhul Sfînt şi din Fecioara Maria şi primind botezul lui Ioan în Iordan, a sfinţit apele. Întrucît acesta spune: „Scaunul Tău, Dumnezeule, în veacul veacului, toiag de dreptate, toiagul împărăţiei Tale. Iubit-ai dreptatea şi ai urît fărădelegea; pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decît pe părtaşii

---

[41] *I Ioan* 1, 1.
[42] *Luca* 2, 51.
[43] *Coloseni* 1, 16.
[44] *Isaia* 9, 5.

Tăi"[45]. Și atunci, putea Dumnezeu să-L ungă pe El, al cărui tron era din vecii vecilor, dacă nu s-ar fi făcut om?

V.. Și astfel, potrivit cu vorbele profetului, Dumnezeu l-a făcut pe Hristos și nu Hristos pe Dumnezeu așa cum spun ereticii care cutează să afirme că Hristos este Dumnezeu prin proslăvire și nu prin fire. Dumnezeu a fost uns întrucît S-a făcut pe El însuși om. Și nu este vorba că unul este Dumnezeu și același este om. Același Care este fiul după fire al Fecioarei este și fiul după firea lui Dumnezeu. Pentru această pricină credem și mărturisim două nașteri ale Dumnezeu-Cuvîntului, una după dumnezeire din Tatăl, mai înainte de veacuri și una după trup din Sfînta Fecioară, în zilele din urmă. Îi blamăm pe cei care nu recunosc nașterea lui Dumnezeu-Cuvîntul după trup, pentru că ei sfîrșesc prin a nu recunoaște că faptele minunate și patimile sînt ale Unuia și aceluiași Fiu al lui Dumnezeu, lucru pe care întreaga Biserică a lui Dumnezeu îl mărturisește. Mai mult, cele patru sinoade (ecumenice) sînt de acord cu rostul expunerii noastre; Niceea celor 318 episcopi, Constantinopolul celor 150 (de episcopi) care au condamnat pe neevlavioșii pneumatomahi, primul sinod de la Efes unde prea veneraţii episcopi Celestin al Romei și Chiril al Alexandriei au fost în frunte și cinstitul sinod consfinţit la Calcedon. Pe lîngă acestea noi îmbrăţișăm scrisorile binecuvîntatului Leon[46]. Anatematizăm toate părerile care contrazic învăţăturile Bisericii cuprinzînd (aici) toate scrierile lui Teodor de Mopsuestia și ale ucenicului său Nestorie și pe toţi cei care au opinii asemănătoare cu același Nestorie. (Anatematizăm) toate scrierile care se opun celor douăsprezece capitole ale

[45] *Psalmul 44*, 8-9.

[46] Nu se face nici o încercare de reconciliere între sensul teologic al doctrinei lui Leon cu marcatul sens chirilian atestat de felul în care sînt apărate în continuare cele 12 anatematisme.

binecuvîntatului Chiril pe care le-a dat la iveală împotriva numitului Nestorie; și îi adăugăm acestora pe Eutihie și Dioscor cu tovarășii lor și pe toţi cei condamnaţi pe bună dreptate de scaunul apostolic.

VI. În continuarea acestor (afirmaţii) putem să înfățișăm (Prea) Fericirilor Voastre ce predanie am primit pentru înţelegerea harului lui Hristos prin care El ne-a scos de sub puterea lui Satan. Chiar și în această pricină autoritatea voastră nu este foarte trebuincioasă. Credem că Adam a fost creat bun de către Ziditorul a toate, liber de orice ispite ale cărnii și înzestrat cu o mare libertate așa încît putea să aibă în el însuși puterea de a face binele dar și putința, dacă dorea, de a îngădui răul. Moartea și nemurirea stăteau într-o anumită măsură în puterea libertății sale, întrucît era capabil de amîndouă. Dacă asculta porunca putea să devină nemuritor și să nu guste moartea, așa cum dacă o încălca, atunci moartea urma să vină pe loc. El a fost însă ispitit de viclenia șarpelui și s-a făcut călcător al legii dumnezeiești prin propria sa voie. Astfel, potrivit cu dreapta hotărîre pe care Dumnezeu i-o anunţase înainte a fost pedepsit să sufere moartea. Și-a pierdut libertatea personală, a fost cu totul aruncat în robia păcatului și atît trupul cît și sufletul i s-au schimbat într-o stare mult mai rea. Din acel timp încoace nu există om născut care să nu poarte lanţul păcatului afară de Cel Care s-a născut printr-un nou fel de zămislire în scopul de a sfărîma acest lanţ al păcatului – „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus”[47]. Ce ar putea fi sau ce putea să fi fost născut dintr-un rob dacă nu un rob ? Cîtă vreme Adam a fost un om liber el nu a zămislit fii, ci numai după ce a devenit rob al păcatului; și de atunci, întrucît fiece om descinde din el, tot prin el fiecare om este rob al păcatului. După cum spune Apostolul: „prin greșeala unuia a venit osînda pentru

[47] *I Timotei* 2, 5.

toţi oamenii"[48]. Şi iarăşi: „printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el"[49]. Aşadar greşesc fără doar şi poate cei care spun că numai moartea, nu şi păcatul a pătruns în seminţia omenească, pentru că Apostolul aduce mărturie că atît păcatul cît şi, din el, moartea au fost aduse în lume. Iar de la acest blestem şi de la această moarte nimeni nu poate să scape de atunci încoace decît prin harul Mîntuitorului care, deşi era Domn (şi) Dumnezeu adevărat S-a făcut rob, chip de rob luînd[50], aşa încît să ne poată izbăvi din robia veşnică şi din puterea diavolului ducîndu-ne înapoi la adevărata libertate. Iată ceea ce a grăit El către Evrei: „Dacă Fiul vă va face liberi, liberi veţi fi într-adevăr"[51]. Ei cred că sînt liberi cu adevărat, cînd de fapt se agaţă zadarnic de robia grijilor omeneşti. Pentru ca această înşelătoare libertate să devină libertate adevărată, adică pentru ca libertatea omenească să poată ajunge libertate creştină, adevărata libertate avea trebuinţa unui eliberator, prin harul Căruia se putea întoarce de la grijile omeneşti pentru a contempla (şi a dori) acele lucruri care ţin de viaţa veşnică. Fără acest har ea izbuteşte într-adevăr să contemple şi să dorească (realităţile) omeneşti; dar nu poate contempla sau dori (sau rîvni după) (realităţile) dumnezeieşti al căror prim şi principal temei, temelie adevărată şi izvor a tot binele este să crezi în „Domnul Slavei Cel răstignit"[52]. Fără îndoială că această (credinţă) nu izvorăşte din libertatea voinţei fireşti „căci nu trup şi sînge ţi-au descoperit ţie aceasta ci Tatăl Meu cel din ceruri"[53] cui doreşte. El este cel care aduce adevărata libertate

---

[48] *Romani* 5, 18.
[49] *Romani* 5, 12.
[50] *Filipeni* 2, 7.
[51] *Ioan* 8, 36.
[52] *I Corinteni* 2, 8.
[53] *Matei* 16, 17.

către Sine însuși nu printr-o mișcare izbitoare, ci prin revărsarea de dulceață a Duhului Sfînt, așa încît să ajungem degrabă să credem și să mărturisim că „Iisus este Domnul”[54]. Nimeni nu poate spune aceasta cu ajutorul libertății firești a voinței; ci numai în Duhul Sfînt. În zadar bolborosesc prin urmare, cei care zic: „Ține de mine să vreau să cred, iar de harul lui Dumnezeu, ajutorul”[55], căci adevărata lucrare a credinței, care înseamnă să consimți adevărului, ne este dată de Dumnezeu; așa cum vădește și Apostolul atunci cînd spune: „Căci vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci să și pătimiți pentru El”[56].

VII. Acești inși spun că și dacă oamenii nu doresc să creadă, Dumnezeu face în așa fel încît ei să dorească. Însă nu există cineva despre care să poți spune că e în stare să creadă în mod firesc sau chiar să dorească vreun bine care să țină de viața veșnică. Atunci de ce Dumnezeu nu-i face pe toți oamenii să dorească (să creadă) atîta timp cît la Dumnezeu nu există părtinire și cînd despre El stă scris: „El Care voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină?”[57]. Atunci fie Dumnezeu dorește fără a fi în stare, fie dumnezeiasca Scriptură minte. Să gîndești așa este necuvios; și atunci rămîne că el nu îmboldește voința omenească, dar veghează ca ea să purceadă de la om așa încît să existe o răsplată potrivită pentru cei care vor (să creadă) și o dreaptă condamnare pentru cei care nu vor[58].

[54] *I Corinteni* 12, 3

[55] Textul atacă aici doctrina augustiniană despre har inițiată de Casian și urmată de Faustus de Riez și ceilalți membri ai școlii din Lerini. Faustus va fi condamnat în mod special în anatemele din finalul textului.

[56] *Filipeni* 1, 29.

[57] *I Timotei* 2, 4.

[58] Această ultimă propoziție nu trebuie înțeleasă drept credință a călugărilor sciți, ci drept rezultat logic al sistemului pe

Dacă ereticii au aici dreptate în ceea ce continuă să îndruge, atunci ei au priceput nepătrunsele și neînţelesele judecăţi ale lui Dumnezeu[59]. Dacă – așa cum ar vrea ei (să spună) – Dumnezeu condamnă pe cei care nu aleg (credinţa) dar îi izbăvește pe cei care o aleg – atunci nu mai e nimic dincolo de acestea și nu mai încape aici nici o cercetare.

Iar în privinţa lor, Scriptura ar fi greșit nespus de mult atunci cînd mărturisește despre „nepătrunsele judecăţi ale lui Dumnezeu". Noi însă credem și vădim oricînd nepătrunsele judecăţi ale lui Dumnezeu și spunem că dintre cei păcătoși unii sînt mîntuiţi prin harul și bunătatea lui Dumnezeu, iar alţii sînt daţi spre o dreaptă dar neștiută judecată. Altminteri, lăsaţi-i pe cei care socotesc că aceasta e împotriva dreptăţii dumnezeiești să ne spună, dacă pot, pentru ce El, Care voiește ca toţi oamenii să fie mîntuiţi și să vină la cunoștinţa adevărului, a făcut atîtea lucruri minunate în Horazin și Betsaida, dar n-a voit să facă nici unul în Tir și Sidon, cu toate că El însuși mărturisește că dacă s-ar fi făcut – „de mult în sac și în cenușă s-ar fi pocăit"[60]? Sau de ce a oprit El pe Apostol să propovăduiască cuvîntul mîntuirii în Asia și Bitinia[61]. Dacă ei acceptă că aceste lucruri nu pot fi înţelese, atunci lăsaţi-i să-și recapete minţile și să priceapă că nu sînt decît oameni ca să nu se mai întrebe de ce Dumnezeu care are putere „ca din aceiași frămîntătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste"[62], poate să-i izbăvească pe unii printr-un dar gratuit și să-i dea pe alţii spre o dreaptă și neștiută judecată. Lăsaţi-i să strige dimpreună cu noi, sau mai degrabă cu

---

care ei doresc să-l combată. Afirmaţia imediat următoare inaugurează propria lor expunere a acestui subiect.

[59] *Romani* 11,33.

[60] *Matei* 11,21.

[61] *Fapte* 16,6-7.

[62] *Romani* 9,21.

Apostolul: „O, adîncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cît de necercetate sînt judecăţile Lui şi cît de nepătrunse căile Lui? Căci cine a cunoscut gîndul Domnului sau cine a fost sfetnicul Lui ? Sau cine mai înainte i-a dat Lui şi va lua înapoi de la El ? Pentru că de la El şi prin El şi întru El sînt toate. A lui să fie mărirea în veci. Amin!"[63]. Este prin urmare limpede pentru oricine că „harul nu vine către mine dacă mai întîi nu-l doresc" nu ni se potriveşte de fapt nouă, ci Apostolului. Aceasta este tot una cu a spune că un om i-a dat (ceva) înainte lui Dumnezeu pentru a lua înapoi de la El.

VIII. Noi însă urmăm aceluiaşi apostol şi mărturisim că voinţa – rădăcină a tuturor gîndurilor bune şi armonie a lor – este întru totul de la Dumnezeu şi prin Dumnezeu şi în Dumnezeu. El este cel care, lăuntric, iartă şi îndreaptă gîndurile rele ale oamenilor aşa cum răsar ele în faptele pămînteşti. El face aceasta revărsînd şi făcînd să lucreze Sfîntul Duh, după cum este scris: „voinţa este gătită de Domnul"[64]. Binecuvîntatul episcop Vasile de Cezareea este de aceeaşi părere în a sa *Rugăciune la Sfîntul Altar* care este un text obştesc în aproape tot Răsăritul. Printre alte lucruri el spune: „îndeplineşte, întăreşte şi apără, Doamne. Orice rău îl făptuim, fă din el binele. Ţine-i pe cei buni întru bunătate; căci Tu le poţi pe toate şi nimeni nu Te poate pune la îndoială. Cînd vrei să izbăveşti nimeni nu-ţi poate sta împotrivă"[65]. Vedeţi cît de

[63] *Romani* 11, 33.

[64] LXX, *Proverbe* 8, 35.

[65] Acest text este luat ca una dintre indicaţiile majore de vechime conform cărora Vasile cel Mare a compus în fapt elementele Liturghiei care îi poartă numele (Quasten, *Patrology*, III, 226 şi J. Garnier (ed.), *Opera omnia S. Basilii*, Paris, 1839, II, *Praefatio*, XIII, 59 *sq.*). Textul citat aici nu s-a păstrat în nici una dintre Liturghiile vasiliene ajunse la noi, cu care sînt familiarizat (alexandrină şi coptică), dar există destule ecouri ale aceluiaşi sentiment teologic pretutindeni. În Liturghia alexandrină, de

repede luminatul dascăl a pus deja capăt acestei controverse. Prin această rugăciune el învaţă că oamenii răi nu sînt făcuţi buni prin ei înşişi, ci de către Dumnezeu şi rămîn în bunătate nu prin tăria lor proprie ci prin ajutorul harului dumnezeiesc. Binecuvîntatul Inocenţiu, episcop al scaunului apostolic (din Roma) a grăit despre acestea în scrisoarea sa către Sinodul din Milevis: „toate nevoinţele, faptele şi virtuţile sfinţilor trebuie îndrumate spre lauda şi slava lui Dumnezeu, căci nimeni nu poate să-i fie bineplăcut Lui altfel decît în chipul pe care El însuşi 1-a întărit"[66]. Atunci cînd sinodul african a trimis răspunsul său scris către papa Zosimus, ei au limpezit mai mult şi mai cu grijă înţelesul (dat) de papă atunci cînd au făcut afirmaţia pe care voi aţi inclus-o în scrisorile trimise de voi înşivă în toate provinciile. Ei (sinodalii africani) spun: „Prin insuflarea lui Dumnezeu, căci toate cele bune trebuie îndreptate spre făcătorul şi zămislitorul lor, am adus aceste probleme în faţa conştiinţei împreună-episcopilor şi fraţilor noştri. Noi primim prin urmare formula (aceasta) aşa încît îi puteţi secera pe cei care preamăresc libertatea voinţei peste şi

---

pildă (Garnier, II, col. 968-969), există o „rugăciune de plecare a capului": „Doamne şi Stăpîne, Părinte al milelor şi Dumnezeu a toată mîngîierea, binecuvîntează-ne ca să ne plecăm capetele în faţa Ta; sfinţeşte-ne, păzeşte-ne, întăreşte-ne şi odihneşte-ne pe noi în virtute. Întoarce-ne pe noi de la tot gîndul rău şi lucrează odată cu noi în orice bună dorire. Izbăveşte-ne pe noi de pedeapsă aşa încît să putem privi aceste prea curate şi de viaţă făcătoare taine...". Rugăciunea finală, înainte de înălţarea *Spoudikon*-ului, este de asemenea relevantă (Garnier, II, col. 970). În Liturghia coptică avem aceeaşi frază, care în traducerea lui Garnier (*Opera*, II, col. 976) sună astfel: *„quae autem bona, quae autem placita sunt nobis iube"*. V. şi Vasile, *De Spiritu Sancto*, XXVI, 63.

[66] Călugării citează eronat sursa. Referinţa nu este luată din scrisoarea sinodală a lui Inocenţiu, ci din Epistola 21 către Gali a lui Celestin (folosită ulterior de încă trei ori).

împotriva ajutorului lui Dumnezeu, ca și cum aţi năvăli peste ei cu sabia adevărului scoasă.

Ce altceva face această voinţă liberă decît că ne ajută să ne dăm seama de marea noastră netrebnicie? Dacă, prin insuflarea lui Dumnezeu, aţi văzut aceasta în credinţă și înţelepciune și aţi vorbit despre ea cu vrednicie și adevăr, aţi făcut-o pentru că „voinţa este gătită de Domnul". Dumnezeu însuși cercetează inimile copiilor Săi, așa încît cei virtuoși să poată împlini ceva prin insuflările Tatălui lor, „căci cîţi sînt mînaţi de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu"[67]. Noi nu experiem că voia noastră este prin urmare slăbită de vreo mișcare a voinţei omenești spre bine și de aceea nu avem nici o îndoială că de fapt harul este mai înaintea voinţei. Dumnezeu lucrează în așa fel în inimile oamenilor și în voinţa liberă însăși, încît cugetările sfinte, sfaturile evlavioase și orice mișcare a voinţei înspre bine, trebuie toate să vină de la Dumnezeu. Prin el sîntem în stare să făptuim orice bine, iar fără de El nu putem face nimic"[68]. Prea binecuvîntatul Celestin aprobă aceste vederi atunci cînd spune în epistola sa către Gali: „Cînd căpeteniile poporului sfînt, în slujirea lor rînduită, se logodesc cu dumnezeiasca milostivire, ei apără cauza seminţiei omenești. Întreaga Biserică li se alătură în rugă atunci cînd ei se imploră și se roagă ca necredincioșilor să li se dea credinţa; pentru ca idolatrii să fie scoși din greșelile necredinţei lor; pentru ca vălul (necredinţei) să fie ridicat de pe inimile iudeilor astfel încît lumina adevărului să li se arate; pentru ca ereticii să-și vină în simţiri și să priceapă credinţa universală; pentru ca schismaticii să primească în întregime duhul iubirii; pentru ca leacurile pocăinţei să poată fi date celor căzuţi; și în sfîrșit, pentru ca atunci cînd

[67] *Romani* 8, 14.

[68] Sinodul de la Milevis, din 416, la care Fericitul Augustin a fost unul dintre episcopii prezenţi.

catehumenii sînt îndreptaţi către tainele naşterii din nou, să nu fie ferecate porţile milostivirii creştine.

Urmarea dovedeşte că cineva nu-L roagă pe Domnul pentru aceste lucruri fără rost sau în zadar, întrucît El binevoieşte pe mulţi să-i scoată din orice fel de greşeală. El îi eliberează pe aceştia de sub puterea întunericului şi îi strămută în împărăţia copiilor iubirii Sale. El îi face vase de cinste din vase de necinste! Oricine vede că lucrarea lui Dumnezeu este atît de desăvîrşită, încît atunci cînd cineva aduce mulţumiri sau rugăciuni pentru iluminarea sau îndreptarea unora ca acestea, trebuie să le aducă întotdeauna lui Dumnezeu care i le-a dăruit"[69]. Şi puţin mai încolo el continuă: „Prin autoritate dumnezeiască am stabilit aceste legiuiri şi rînduieli bisericeşti şi sîntem în aşa fel întăriţi de ajutorul lui Dumnezeu, încît îl mărturisim pe El ca fiind autorul oricărui gînd şi a oricărei dorinţe bune, a oricărei împliniri şi virtuţi prin care cineva se nevoieşte după Dumnezeu încă de la începuturile credinţei (sale). Nu ne putem îndoi că meritele fiecărui om sînt precedate de harul lui Dumnezeu şi că numai prin Dumnezeu putem a începe să alegem ori să înfăptuim vreun lucru bun. Cu acest dar al ajutorului lui Dumnezeu nu e vorba ca voinţa liberă a cuiva să fie luată, ci mai degrabă este izbăvită aşa încît fiind în întuneric se face lumină, fiind rău ajunge drept, fiind slab se face puternic şi fiind smintit ajunge înţelept"[70]. Acelaşi dascăl îşi încheie epistola, cu această concluzie: „Noi credem că învăţăturile scrise, deopotrivă cu mai înainte numitele canoane ale scaunului apostolic, sînt îndestulătoare pentru a mărturisi harul lui Dumnezeu.

Nu privim ca fiind ortodox, orice trece de acestea şi orice se înfăţişează a fi împotriva afirmaţiilor de aici"[71].

[69] Celestin, Epistola 21, 2.
[70] *Ibid.*, Epistola 21, 12.
[71] *Ibid.*, Epistola 21, 13.

Prea Sfinţiile voastre, n-am avut îndrăzneala de a crede că trebuie să vă înfăţişăm aceste lucruri ca şi cum aţi fi bărbaţi neştiutori. Am socotit că e de folos să cercetăm aceste probleme în smeritul nostru tratat pentru că sîntem înfricoşaţi de aceste noi păreri nicicînd auzite în biserici şi (dorim) să le respingem sminteala. Am fost iniţiaţi în învăţăturile tuturor Sfinţilor Părinţi şi de aceea anatematizăm pe Pelagius şi Celestius dimpreună cu Iulian de Eclanum[72] şi pe toţi cei care gîndesc ca aceştia. Anatematizăm mai ales cărţile lui Faustus, episcop al Galilor, care au răsărit de la mănăstirea din Lerini. Nu încape îndoială că acestea au fost scrise împotriva ideii de preştiinţă (dumnezeiască) iar prin scrisul lor el (Faustus) se împotriveşte tradiţiei, nu numai aceleia a Sfinţilor Părinţi, dar chiar aceleia a apostolului însuşi. El face din ajutorul harului un adaos peste culmea rîvnei omeneşti şi surpă întrutotul harul lui Hristos mărturisind fără evlavie că sfinţii din vechime nu au fost mîntuiţi prin acelaşi har care ne mîntuieşte pe noi – după cum învaţă preabinecuvîntatul apostol Petru[73] – (ci au fost mîntuiţi) prin puterea firii.

PETRU, din mila lui Dumnezeu diacon, a semnat.
IOAN, din mila lui Dumnezeu monah, a semnat.
LEONŢIU, din mila lui Dumnezeu monah, a semnat.
IOAN, din mila lui Dumnezeu anagnost, a semnat.

(„Biserica Ortodoxă Română", nr. 3-4, martie-aprilie 1988)

[72] Celestius şi Iulian au fost apăraţi în 429 la Constantinopol de către Nestorie, dar cînd Patriarhul a căzut la Efes, în 431, ei au fost condamnaţi împreună cu acesta în sesiunea finală a sinodului. Pentru călugării sciţi, asocierea acestor oameni demonstrează în mod simbolic că problema hristologică este intim legată de aceea a harului.

[73] *Fapte* 15, 11.

*Istoriografia ecleziastică de la Eusebiu de Cezareea la Beda Venerabilul – autoritate şi repetiţie în transmiterea unui model**

A. Preliminarii

Nu ne-am propus să jalonăm în cele ce urmează o teologie a istoriei. Lucrarea își fixează ca principal obiectiv studierea acelor mecanisme în virtutea cărora istoria bisericească s-a constituit ca disciplină independentă. Problema aceasta este, cum se spune, foarte spinoasă, din mai multe pricini: este, pe de o parte, dificil să anulezi tensiunea dintre motivaţia confesională și miza „obiectivă" a demersului, întrucît prima stă sub semnul spiritualităţii, pe cînd cea de a doua aparţine, *lato sensu*, „culturii". Nu este deloc ușor, pe de altă parte, să transferi grila mentalitară a secolului XX asupra unui material creat în urmă cu mai bine de 16 veacuri. La o privire mai exigentă, dificultăţile semnalate nu rezistă, căci, în primul caz, se poate spune că adevărul este prin definiţie „personal" (așadar subiectiv) și deci incompatibil cu utopia culturală a obiectivităţii, iar în cel de al doilea, conflictul intermentalitar devine rezolvabil de îndată ce împărtășești convingerea că *trecutul* este o *funcţie a prezentului*, și nu un depozit static de „evenimente" ireductibile.

Nu îl poţi citi pe Eusebiu așa cum îi citești pe J. Le Goff, G. Duby sau Alphonse Dupront, dar ultimii sînt inexplicabili – fie și la nivelul dezicerilor pe care și le asumă –, în

lipsa străvechii *Istorii bisericești*. În acest context, înţelegem de ce ultimele înnoiri din cîmpul metodologic al știinţelor istorice sînt cel mai adesea aplicate în teritoriul culturii patristice și medievale. Este într-adevăr absolut firesc ca „arheologia culturală" să sondeze cu prioritate orizontul arhaităţii și, din această perspectivă, textul eusebian oferă studiului avantaje deloc neglijabile, așa cum vom constata în decursul lucrării. Un asemenea avantaj rezidă în premisa unui *background* ideologic „monolitic", lipsit altfel spus de echivocuri insolubile, greu disociabile în primă analiză, sau de contrasensuri travestite în false identităţi.

Este foarte anevoios să stabilești sinopsa diferenţelor de mentalitate atunci cînd îţi propui să cercetezi, de pildă, imaginea Constantinopolului în textele cronicarilor francezi participanţi la asediul din 1204. E adevărat că Robert de Clari și Villehardouin exprimă în cronicile pe care le-au scris distanţa dintre mica și respectiv marea nobilime cruciată, dar coincidenţele mentalitare sînt mai numeroase decît diferenţele lor, de optică socială și este suficient să invocăm aici pre-judecăţile comune referitoare la „Orientul schismatic", „știinţa sarazinilor" sau „aroganţa" narcisiacă a cavalerilor latini.

Dacă societatea eusebiană nu cunoaște neapărat o organizare mai rudimentară, psihologia ei colectivă este în mod cert mai netă, marcată de opoziţii bine conturate și dominată de o *viteză evenimenţială* scăzută. Nimic din semiarianismul profesat de părintele istoriei bisericești nu afectează capodopera acestuia, pentru că, la cumpăna secolelor III-IV, relaţiile dintre individ și suprastructura epocii sale se defineau în termeni cu mult mai liberali, discursul nefiind prin urmare afectat de puzderia „condiţionărilor" ivite în lumea creștină postconstantiniană. Evident că, sub raport politic, socio-cultural și economic, Imperiul Roman, aflat în pragul oficializării creștinismului, cunoștea conflicte și tendinţe de

o incontestabilă diversitate. Dar, cu toate că și Eusebiu va fi resimţit, ca orice subiect uman, așa-numita „teroare a istoriei", el nu a cunoscut, spre deosebire de contemporanii săi neconvertiţi, impactul unei moșteniri decadente, profitînd de privilegiul întemeietorilor de tradiţie care se pot dispensa de obișnuitele „complexe" ale continuităţii. Va fi fost însă eruditul arhipăstor al Cezareei un pionier „absolut" al istoriografiei ecleziastice? Fără îndoială că nu. Speciile literare, operele, textele în sens larg, nu apar *ex nihilo*. În cazul lui Eusebiu, antecedentele trebuie căutate atît în practica istoriografică păgînă, cît și în Sfînta Scriptură însăși, căreia i se datorează – prin cea de a doua scriere lucanică – prima istorie concretă a Bisericii. Luînd act de existenţa acestor două izvoare fundamentale, lucrarea noastră se inaugurează obligatoriu prin abordarea sumară a raportului dintre *sacru* și *profan* în scrierea istoriei.

B. O dihotomie „recentă": hierografia și „istoria" profană

O seamă de diferenţe structurale conturează în primă instanţă relaţia dintre istoria sacră și cea profană[1]. Privite literal, cele două regimuri discursive sînt strict antinomice, sacralitatea fiind prin definiţie incompatibilă cu faptul istoric brut, așa cum se constituie el în spaţiul profan al voinţei omenești. Să fie atunci dihotomia aceasta un simplu operator intelectual valabil doar în perimetrul convenţiilor școlare? Ne grăbim să afirmăm contrariul, spunînd că distincţia sacru – profan colaborează de fapt la precizarea conceptului însuși al istoriei, ininteligibil în absenţa ei. Neînţelegerea

[1] Pentru cîteva amănunte și idei pe care nu le vom relua aici, v. prezentarea traducerii românești a *Istoriei bisericești* (PSB 13), în „Studii teologice", nr. 1/1988, pp. 121-125.

istoriei ca dialectică a sacrului, sau ca perpetuă tentativă de transcendere a profanului, sărăceşte ideea de *efort spiritual*, antrenînd fiinţa umană în turpitudinea unor sisifice nonsensuri. Dacă ne-am îngădui aici o metaforă, am putea înţelege istoria ca pe o *vîrstă a convalescenţei*, ca pe un necesar interval de însănătoşire spirituală a omului în teritoriul existenţial dintre cădere şi restaurare, natură şi har, moarte şi înviere.

Definiţia de mai sus ne permite să socotim că, în absolut, istoriografia universală debutează prin transcrierea Revelaţiei. Survin însă, de aici, două dileme: ori sacrul are o sferă mai amplă decît ideea creştină, scrierile păgîne „participînd" în mod legitim la dialectica istoriei, ori el se limitează la revelaţia creştină pozitivă şi atunci „istoriile" nebiblice sînt pure fabulaţii, străine de scopul general-uman al existenţei şi chiar opuse acestuia. De la Aristotel la Francis Bacon, cugetarea europeană a postulat, în diferite forme, opoziţia dintre *fapte şi înţelesuri*, *istorie şi poezie* (i.e. „filozofie") etc., ca pseudonime critice ale dihotomiei dintre *particular şi general*[2]. Toate comparaţiile respective puneau istoria – cu inevitabilul şi prozaicul ei particularism – într-o lumină peiorativă, rezervîndu-i în empireul ştiinţelor despre om o iremediabilă poziţie subalternă.

Am putea fi, pe bună dreptate, surprinşi de permanenţa acestei deprecieri în lumea eminamente creştină a

---

[2] Cf. Aristotel, *Poetica*, 9, 1451 ab: „În adevăr, istoricul şi poetul nu se deosebesc prin faptul că unul îşi prezintă povestirea în versuri şi celălalt în proză (s-ar fi putut pune în versuri opera lui Herodot şi, versificată, tot istorie ar fi rămas, cum era în proză); ei se deosebesc dimpotrivă prin aceea că unul povesteşte întîmplări care au avut loc, iar celălalt întîmplări care ar putea să se petreacă. De aceea, *poezia este mai filozofică şi mai aleasă decît istoria; căci poezia povesteşte mai mult ceea ce e general, pe cînd istoria ceea ce e particular*" (s.n., *op. cit.*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 31).

civilizaţiei europene. Ea trădează de fapt dualitatea constitutivă a culturii mediteraneene, și anume moștenirea *platonică* faţă în faţă cu cea *aristotelică*[3]; decalajul dintre ontologia individualului și blamatul recitativ factologic al istoriei de tip cronicăresc actualizează o dată mai mult fertilul conflict al acestor două filosofii tutelare.

Platon – un iniţiat al gnozelor egiptene și cunoscător al pythagorismului – a fost, pînă la recuperarea mozarabă a textelor aristotelice, maestrul de dialectică al Sfinţilor Părinţi, care, de la Sfîntul Iustin Martirul sau teologii alexandrini pînă la Sfîntul Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul, s-au delectat necontenit cu fermecătoarele raţionamente ale *Dialogurilor*. Acest fapt angajează consecinţe de prim ordin pentru discuţia noastră, căci platonismul patristic răsăritean, coroborat cu viziunea biblică asupra Timpului[4], a precizat statutul intelectual al istoriografiei de la Eusebiu pînă la Beda Venerabilul. Părinţii au adăugat ecuaţiei platonice istorie – etiologie (știinţă a cauzelor) propria lor contribuţie, axată pe corespondenţa dintre finalitatea eshatologică a timpului istoric și responsabilitatea

[3] *Istoria* intră explicit în ontologia platonică; cf. textului din *Phaidon*, 96, A, *apud art. cit.*, p. 121.

[4] Ne referim de fapt la concepţia vechi-testamentară asupra istoriei, excelent sintetizată e.g. de *Rudolf Bultmann*: „Pentru Vechiul Testament istoria este o unitate, dar nu există nici o analogie între ea și natură. Din acest motiv, ea nu este supusă unor legi imanente care ar putea fi cunoscute cu ajutorul unor cercetări psihologice. Unitatea acesta este dată în semnificaţia ei, adică în guvernarea sau educarea poporului de către Dumnezeu [...]. Pe de altă parte, subiectul istoriei este poporul sau naţiunea. Indivizii nu au importanţă decît în calitatea lor de membrii ai poporului" (v. întregul cap. „L'Histoire avant Jésus Christ", în vol. *Histoire et eschatologie*, Delachaux et Niestlé, coll. „Foi vivante", nr. 115, 1969, pp. 1-35). Acest „colectivism mesianic" este la fel de impersonal în ultimă instanţă ca și naturalismul pancosmic al istoricilor greco-romani. E limpede că valoarea istorică a persoanei și semnificaţia personală a istoriei și-au găsit prima formulare netă abia în istoriografia creștină.

personală a fiecărui gest creator de istorie. Dacă timpul are un sfîrşit şi sfîrşitul timpului aduce judecata faptelor fiecăruia, atunci istoria este un spaţiu etic, iar istoriografia nu poate viza cu îndreptăţire decît peisajul „faptelor" personale; iată posibilul silogism constituant al teoriilor patristice despre rostul teologic al „cronicii", aşa cum îşi va fi aflat el formularea, la confluenţa dintre generaţia Apologeţilor şi cea a primilor gînditori neoplatonici.

Apetenţa concretului, înclinaţia spre naraţiune, pragmatismul anecdotic, toate acestea sînt dimensiuni care conotează în egală măsură scrierile istorice precreştine. Pentru o mai bună contextualizare a capodoperei eusebiene, o privire retrospectivă asupra acestor texte străvechi este probabil binevenită, mai cu seamă că numai o asemenea succintă recapitulare ne poate dezvălui diferenţele subterane dintre cele două vîrste istoriografice aparent, dar numai aparent izomorfe.

Cele mai vechi texte istorice din tradiţia de limbă greacă aparţin unui anume *Hellanikos din Mytilene*, de la care se păstrează cîteva fragmente în dialect ionic arhaizant, citate de unii autori mai recenţi[5]. Calea regală a acestei tradiţii este deschisă însă de *Tucydides* (460-396)[6] şi *Herodot*

[5] Hellanikos fusese (şi el) precedat de o serie de logografi, proto-istorici şi geografi, colportori de genealogii şi mitologii locale (aşa-zisele Întemeieri), în fragmentele cărora poezia coabitează prolix cu fabula şi listele cuprinzînd numele unor regi quasilegendari (pentru detalii, v. Dionisos din Halicarnas, *Istoria romană*, cap. V, sau, într-o expunere modernă, Maria Marinescu-Himu, Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pp. 132-135).

[6] După toate probabilităţile, Tucydides este primul istoriograf care se adresează posterităţii în mod conştient. Animat de un orgoliu auctorial specific poate ὕβρις-ului grecesc din toate timpurile, el declară – cu o foarte „petrarchiană" ambiţie a veşniciei literare – că „istoriile" sale reprezintă un κτῆμα εἰς ἄει. Dar iată fragmentul din *Războiul peloponesiac*, I, 22, 4 în care anunţă principiile programului său istoriografic:

(490-429), ale căror opere ni s-au transmis, grație fervorii admirative a urmașilor, integral. Fervoarea întemeiată pe acuratețea literară a acestor sinteze, clasica și surprinzătoarea lor maturitate, care ne permite să intuim – ca și în cazul eposului homeric – laboriosul efort de întemeiere datorat unor precursori anonimi. Nu insistăm aici asupra tuturor exponenților post-herodotieni ai istoriografiei eline. Reținem doar faptul – decisiv pentru întreaga evoluție ulterioară a genului – că în secolul IV î. Hr. practica scrierii istoriei era deja scindată între extrema analizelor erudite și cea a sintezelor de tip filosofico-literar: rivalitatea dintre Isocrate și Platon este în acest sens emblematică, prevestind triumful mentalității retorice, care avea să fie proclamat mai tîrziu de către discipolii celebrului orator atenian[7].

Sub aurora clasicismului, civilizația greco-romană adîncește opoziția dintre ancheta erudită (care acoperea sfera antropologiei culturale de astăzi) și creația istoriografică de tip literar, care se dispensează treptat de exigența unei baze documentare solide, preferînd artificiul stilistic, glosa personală, ficțiunea mitologizantă, deformarea partizană a adevărului sau superbia polemicilor gratuite. Cea mai notabilă excepție în familia acestor istorici seduși de mirajul

„*Lipsa elementului mitic* le va face, poate, mai puțin atrăgătoare pentru auz, dar pentru cititorii care vor dori să cerceteze și *adevărul clar al faptelor petrecute* și tot așa al celor care se vor petrece în viitor, vreodată, *potrivit firii omenești*, la fel sau în chip asemănător, va fi îndeajuns (să le socotească folositoare). Opera este compusă mai mult ca un *bun pentru totdeauna*, decît ca o lectură sărbătorească menită să fie ascultată o clipă" (*s.n.*, Tucydides, *op. cit.*, în trad. lui N. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966, p. 159). Amănunte în excelentul eseu semnat de H.-I. Marrou, *Qui est-ce que l'histoire*, în vol. „L'Histoire et ses méthodes", Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard NRF, 1961, pp. 3-30 *sq.*, de unde am preluat majoritatea informațiilor referitoare la istoriografia modernă.

[7] Amintim în context pe Ephoros din Kyme, Theopomp din Chios, Timaios din Taormina (cca 370 - cca 281).

calofiliei este *Polybios din Megalopolis* (cca 200-120), care – în calitate de martor privilegiat al ascensiunii romane ca urmare a războaielor punice – a scris faimoasele *Istorii* în 40 de cărţi, prima lucrare în care istoria universală nu mai este rezultatul juxtapunerii unor istorii locale, ci fructul unei viziuni personale integratoare. Alături de Tucydides, Polybios este un „modern". Ca și acela, el a fost un om de acţiune refulat în ariergarda vieţii publice ca urmare a unor comoţii politice. Dar opera lui aduce noutatea esenţială a eliminării *discursului fictiv*, cu importante cîștiguri de imparţialitate. Mai puţin σοφός decît ilustrul său compatriot și predecesor, Polybios explică totuși succesul latinilor prin capacitatea acestora de a contopi într-o formulă statală eficientă avantajele celor trei sisteme politice analizate de Aristotel: monarhia, aristocraţia și democraţia. Fără a se erija în apologet al Constituţiei Republicane, el este, dimpotrivă, primul critic al Romei, subminată deja de reversul „maladiv" al propriului ei triumf.

Istoricii păgîni de după Polybios sînt în majoritate autori de mîna a doua, care se mulţumesc să adauge materialului oferit de precursori simple „fioriturі" și marginalii (*sententias et colores*), afiliate servil la ideologia „conglomeratului moștenit". Această *tehnică rescriptivă* se sprijinea din păcate pe izvoare secundare și terţiare, preluate cel mai adesea necritic. În paralel, cercetările erudite întreprinse pe linia lui Hellanikos și Hippias proliferează în graniţele unei mereu mai acuzate frivolităţi: monografii de orașe și cetăţi sau popoare, biografii „exemplare", în genul moralismului psihologizant[8], culegeri de documente, atlasuri

[8] *Dicţionarul latin-român* (G. Guţu) consemnează două definiţii ciceroniene care exprimă punctul culminant al concepţiilor precreștine despre rostul moral și axiologic al istoriografiei: *a) prima est historiae lex ne quid falsi dicere audeat, deindre ne quid veri non audeat. b) historia*

și tratate medicale, toată această avalanșă livrescă specific elenistică prevestește întrucîtva eclipsa unei culturi.

Carenţa de vitalitate, secătuirea „sevelor" spirituale transpar în progresiva orientare a istoriografiei elenistice spre enciclopedism: sub influenţa școlii lui Aristotel, aceasta se depolitizează, situîndu-se pe orbita îngustă a disciplinelor particulare, care își găsesc în această perioadă cei mai zeloși doxografi. Reţinem aici și tendinţa contrarie, de încorporare a valorilor Orientului în vastele cronologii universale elaborate în urma campaniilor lui Alexandru. *Mahelhon și Berosius*, *Filon din Byblos* și chiar textul *Septuagintei* popularizează enigmele marilor civilizaţii din Egipt, Mesopotamia, Iudeea sau Fenicia, altădată greu accesibile.

Pe de altă parte, omul elenistic își cunoaște mai bine istoria prin riguroasele tabele cronologice întocmite de *Eratostenes din Cyrene*, *Apolodor din Atena* sau *Castor din Rodos*. Exemplele și mărturiile referitoare la explozia istoriografică elenistică s-ar putea înmulţi, mai ales că, așa cum elegia păgînă și-a găsit în obscurul Rutilius Namatianus[9] un ultim slujitor chiar în secolul V după Hristos, istoricii necreștini au continuat să activeze mult după întemeierea Bisericii și este suficient să-i pomenim aici pe sirienii *Herodian*[10] și *Ammianus Marcellinus*[11]. De la îndepărtatul Hellanikos la acești autori tîrzii, aproape

testis temporum, lex veritatis, vita memoriae, magistra vitae (*op. cit.*, Ed. Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 548).

[9] Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, text și trad. franceză în „Les belles Lettres", Paris, 1933.

[10] *Herodiani, ab excessu divi marci libri acto*, trad. rom. de Radu Alexandrescu, „Scriitori greci și latini", Ed. Academiei R.P.R., 1960.

[11] Ammiani Marcellini, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, trad. rom. de Prof. David Popescu, Ed. Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1982.

un mileniu de istoriografie greco-romană pare guvernat de următoarele reguli interioare:

1. *Analogia dintre natură și istorie*, exprimată în ceea ce R. G. Collingwood numește „substanţialismul" istoriografiei necreștine. Conceptul eleat al Fiinţei imuabile, raporturile matematice dintre astrele cerului pythagoreic și teoremele stoice despre ciclurile lumii colaborează în acest caz la compromiterea ideii de istorie. Istoricul păgîn este mai degrabă un „cosmograf" care descrie – sub zodia eternei întoarceri – „accidentele" unei substanţe veșnice, aflate de fapt dincolo de istoricitate.

2. *Desacralizarea* „progresivă" operată de-a lungul celor două etape distincte care jalonează evoluţia literaturii istorice precreștine, și anume: a) *demitologizarea* structurilor narative și *politizarea* treptată a discursului, în care sîntem îndreptăţiţi să vedem de fapt schimbarea accentului de pe *sacralitate* pe *violenţa rituală* a existenţei sociale. Această tendinţă este depistabilă atît în primele texte postmitologice, care privilegiază *tema războiului*, cît și în lucrările din perioada clasică, al căror nucleu ideologic conţine în primul rînd *ideea luptei pentru putere*; b) mișcarea complementară, care urmărește *depolitizarea* discursului și orientarea lui spre o viziune *antropocentrică*, întemeiată pe cultul virtuţilor etice. Asistăm la destructurarea instituţiilor tradiţionale și la „interiorizarea" anarhică a religiozităţii.

Mileniul istoriografiei precreștine străbate aceste schimbări, dar nu la modul diagramelor spengleriene, căci dincolo de „grecitate" sau „romanitate" și dincolo de revanșa tîrzie a Mediteranei Orientale exista aventura lui *homo europaeus*. Iar această aventură urma să continue, prin decantări succesive, în primele secole ale noii civilizaţii creștine.

C. *Faptele Apostolilor*, prima istorie a Bisericii; precursori eusebieni

Cînd Sfîntul Luca redacta *Faptele Apostolilor*, operele lui Plutarh și Tacitus nu erau scrise. Această revelatorie discronie vorbește de la sine despre necesitatea de a nu utiliza în mod schematic criteriul cronologic al „erei creștine", acolo unde soarta și semnificațiile textelor depind mai degrabă de taina duratelor subiective. Bineînțeles că hiatusul celor două ere poate fi descris și prin metafora coabitării dintre o „agonie" prelungită și o „copilărie" impetuoasă. Acest gen de metaforizare ne confruntă însă cu fundătura deja amintitului „organicism" de tip spenglerian, al cărui singur corolar, firește inavuabil, este acceptarea fatalității ca „motor" al vieții istorice. În realitate, cezura menționată este o dată mai mult de natură mentalitară, căci în comparație cu structura istoriografiei necreștine, așa cum a fost ea descrisă, prima istorie a Bisericii oferă analizei o serie de diferențe specifice care aparțin, indiscutabil, unui alt mod de a gîndi relația dintre subiect și timp. Trei asemenea diferențe de ordin mental se impun cu precădere atenției:

1. Cu întîia scriere creștină, *analogia natură – istorie încetează*. Pe linia providențialismului teocratic moștenit din universul ebraic, *Noul Testament* propune prima filosofie (coerentă) a istoriei[12]. Fortuna, Nemesis, Tyché, Heirmarmené, Parcele și toate celelalte reprezentări mitologice ale ideii de *fatum*, așa cum apăruseră ele în cultura păgînă, de la tragicii greci la Apuleius, vor cunoaște de acum concurența decisivă a creștinismului, care postulează *à rebours* rațiunea eshatologică a devenirii istorice.

[12] Această expresie se referă la creștinism ca *izvor* al filosofiei istoriei maturizată mult mai tîrziu prin Voltaire, Condorcet, Vico, Herder și Hegel.

Sub raport valoric, textul canonic al noii religii are meritul absolut de a fi cristalizat baza teoretică și existențială a oricărui discurs istoriografic demn de acest nume.

2. Sfîntul Luca fixează cronologia mesianică într-o osatură fermă, la înălțimea rigorilor unui Tucydides[13]. Credința propovăduită de autorul apostolic presupune un *realism istoric maxim* care asimilează, prin însăși logica sa doctrinară, istoria poporului ales. Istoricizînd religia și sacralizînd istoria, creștinismul a situat validitatea oricărui fapt istoric în perspectivă soteriologică. Acest nou criteriu *praxiologic*[14], această modalitate inedită de a explica raportul dintre

[13] În prologul *Evangheliei* lucanice, adverbul ¢cribîj este cea mai bună (auto)caracterizare a exigențelor de lucru împărtășite de autor (*Luca* 1, 1).

[14] Termenul ales solicită unele precizări lexicografice legate de etimologia și familia sa de cuvinte. Verbul πράσσω (atic πράττω) apare prima dată în poezia epică, unde desemnează acțiunea de „a merge pînă la capăt, a traversa" (*Iliada* 14, 282). În toată literatura elină veche ocurențele sale denotă o utilizare tranzitivă: „a desăvîrși", „a împlini", „a lucra la", „a trata o afacere", „a practica" (cîteodată cu sensul particular „de plăți"). În toate aceste cazuri, verbul implică efortul spre desăvîrșire și prezintă în principiu o orientare subiectivă, spre deosebire de omologul său ποίεω. Substantivul πράξις înseamnă „activitate", „practică", „succes", „acțiune", prin opoziție cu ποίησις și πάθος. El apare adesea cu preverbele ἀντι-, διὰ-, εἰς-, ἐκ- etc. și formează mai mult de 20 de compuși în sufixul πράξια (*e. g.* εὐ-πραξία, δυσ-πράξια). Alături de adjective de tipul πραγματειώδης (laborios, serios) sau πραγματευτής (lat. *actor*), πράξις a stat la originea multor antroponime (*e.g.* Πραξιτέλης, Πράξιλλα etc.). Din punct de vedere etimologic, familia lui πράξις depinde de rădăcina lui πείρω (a străpunge, a împunge), bazată la rîndul ei pe radicalul I.E. * *per* (cf. v. slavă, *ne-perjo*; aor. ἔπειρα se înrudește cu aor. sanscrit *parșati* – „să facă să treacă", asociat prezentului cu reduplicare *piparti*) (*apud* P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tom. III, Paris, Klincksieck, 1974, p. 934). În cultura patristică, πράξις este înregistrat cu următoarele sensuri: 1. conduită: a) despre conduita creștină, în opoziție cu contemplația, dar solidară cu „gnoza", ὥσπερ τὸ πρόβατον

individ și faptele sale în contextul existenţei colective, este cea de-a doua notă specifică în suita celor pe care le prezentăm aici. În „partitura" unei vieţi, singurele fapte capitale, semnificative, constructive și exemplare sînt cele care marchează calea personală spre mîntuire.

3. Sfîrșitul istoriei și responsabilitatea soteriologică a gesturilor individuale care preludează iminenţa acestui *finis mundi* aveau nevoie de o normă indefectibilă, de un adevăr destul de puternic pentru a transforma asemenea principii, aparent pesimiste, într-o mobilizatoare evidenţă universală. Această normă este reflexul imediat al Întrupării, eveniment crucial și temei „recapitulativ" al Noului Timp inaugurat de Mîntuitorul Iisus Hristos, care înalţă istoriografia la demnitatea de cronică pioasă a iconomiei dumnezeiești.

O veritabilă *renovatio mentis* patronează de acum posesiunea Adevărului personalizat în Iisus Hristos, spre radicală deosebire de adevărul „personificat" anterior în tradiţiile mitologice și alegoriile morale ale politeismului. Gesticulaţia eroică sau politică a personajului istoric precreștin este salutar înlocuită prin gestualitatea exemplară a unui sacrificiu fondator care abolește timpul giratoriu al anticilor, instalînd în conștiinţe viziunea unei durate ascendente. Și pentru că παροῦσια înseamnă în primul rînd *prezenţă*, adevărul istoricităţii lui Hristos convertește în eternitate prezentul

---

τρέφεται χλόῃ καὶ ὕδατι, οὕτω ὁ ἄνθρωπος Ζωοποιεῖται πράξει καὶ γνώσει. Origen, *Selecta in Psalmos*, 22, 1 (în Migne, P. G., 12, 1260 C); 2. acţiune: a) în general; b) despre faptele bune; c) despre *impulsul* de a face un lucru; 3. datorie oficială (și exercitarea acesteia); 4. *operă literară* (cf. Eusebiu H. E. 5, 28, 7; Migne, P. G., 620, 513 B); 5. depoziţie; 6. acte și tranzacţii referitoare la *descrierile istorice* (*e.g.* ...τὰς τῶν βατιλέων πράξεις ἐκτιδέμενος) (Taţian, *Orat 38*, Migne, P.. G., 6, 771 A) (*apud* G. W. H. Lampe D. D., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1984, *art. cit.*, p. 1127).

continuu al realității Sale euharistice, mutînd activitatea istoriografică în sfera credinței și a contemplației.

Cele trei mutații semnalate sînt implicit sesizabile în *Faptele Apostolilor* și dovedesc că istoria bisericească are nu doar un incontestabil statut biblic – mergînd pînă la congenialitate doctrinară –, dar și drept de cetate în orizontul mai larg al Revelației. Sfîntul Luca a preluat relatările unor martori direcți (Barnaba, Pavel, Filip, Ioan, Marcu, Timotei, Gaius sau Aristarh), pe care i-a putut consulta, inserînd în text tabloul neschimbat al tuturor informațiilor primite. Scenariul kerygmatic urmează o schemă epică aproape invariabilă: sosirea misionarilor – primirea făcută de evrei – dispozițiile magistraților municipali – durata șederii și împrejurările plecării. Adversarii textului au criticat inconsecvențele cronologice, datorate probabil absenței unei revizuiri finale. Dar informațiile de ordin geografic, topografic și administrativ au fost pe deplin verificate de anchetele arheologice moderne.

O la fel de relativă asumare a convențiilor exactității găsim în scrierile lui *Hegesip* și *Sextus Julius Africanus*, modeștii, dar totuși importanții precursori imediați ai marelui Eusebiu. Amîndoi nu sînt niște istorici profesioniști, ci mai degrabă niște „curioși” înzestrați cu abilitățile unor enciclopezi itineranți. Hegesip este un turist în genul lui Pausanias, mai puțin erudit decît Aulus Gellius. El vizitează comunitățile creștine cu ochiul etnologului și moralistului, scriind o seamă de note (de fapt „memorii”) de călătorie, numite în epocă ὑπομνήματα. La mijlocul secolului al II-lea, va fi ascultat în premieră *Epistola I către Corinteni* a Sfîntului Clement Romanul. Rezultatul global al investigațiilor sale s-a concretizat sub titlul definitiv Πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικων πραξέων, în care ultimul termen trimite la prototipul lucanic.

În ceea ce-l privește, Julius Africanus, medic și învățat din Libia, care a întreprins călătorii de studiu în Egipt, Frigia și Armenia, pentru a se stabili ulterior la Emaus-Nicopole,

în Palestina, este autorul unor Χρονογραφίαι parcurse cu siguranţă şi de Eusebiu, care le citează în capodopera sa (*Historia ecclesiastica*, VI, XXXI, II). Din tezaurul *Bibliotecii* lui Fotie, ştim că acest Ἱστορικόν cuprindea o primă „istorie a lumii" de la referatul cosmogonic din *Geneză* pînă la anul 221 d. Hr., în vremea Împăratului Heliogabal (218-222) şi că el va fi furnizat modelul tuturor *cronografiilor* creştine ulterioare, de la Theophanes şi Ioan Malalas pînă la Gheorghe Syncelul şi anonimii bizantini. Este interesant că în toate istoriile pornite „de la Adam" şi aduse „la zi", în prezentul autorului, trama istoriei profane funcţionează ca *pretext veridicizant* pentru evenimentele istoriei sfinte. Aşa cum Sfîntul Luca se referise la coordonatele politice ale Naşterii Domnului, Eusebiu va situa naşterea lui Avraam sub domnia lui Ninus, cel de al doilea rege al Asiriei etc.

Hegesip şi Julius Africanus reprezintă – aidoma autorilor care ilustrează literatura aşa-numitului iudaism inter-testamentar – puntea necesară dintre *Faptele Apostolilor*, ca protoistorie a creştinismului aureolată de prestigiul scriitorului biblic, şi *Istoria* lui Eusebiu de Cezareea. Aportul lor, sau ceea ce am putea numi pionieratul lor istoriografic, a adus – după cum susţine şi Bardenhewer – servicii substanţiale Părintelui istoriei bisericeşti[15].

D. Eusebiu de Cezareea ctitorul

„... firea lucrurilor cere multă înţelegere din partea celor binevoitori, căci mărturisesc eu însumi că *realizarea deplină şi fără lipsuri* a unei atît de mari făgăduieli întrece puterile mele,

[15] Otto Bardenhewer, *Patrology*, B. Herder, Freiburg im Breisgau, 1908, p. 163.

întrucît *sînt cel dintîi care pornesc o astfel de lucrare*, păşind oarecum pe un drum pustiu şi nebătătorit...»[16]. Prin aceste cuvinte, Eusebiu ne comunică perfecta sa luciditate în raport cu obligaţiile şi dificultăţile unui travaliu de întemeiere, pe care şi le asumă invocînd ajutorul divin. În acelaşi paragraf el se arată mai degrabă decepţionat de „slabele temeiuri" (σμίκρας... προφάσεις) oferite de scrierile înaintaşilor.

Trei aliniate mai jos, autorul nostru stabileşte – aşa cum anticipam – statutul teonomic al istoriografiei bisericeşti: „... această scriere a mea" – ne spune Eusebiu – „va începe cu ideea că iconomia şi teologia lui Hristos depăşesc mărirea şi puterea raţiunii omeneşti"[17].

Privită în retrospectivă, întreprinderea eusebiană nu este, prin noutatea ei, chiar atît de „aleatorie" pe cît ne sugerează preambulul citat. Încă de la apariţia sa, creştinismul nu şi-a permis să neglijeze problemele istorice, tocmai pentru că atacurile dirijate împotriva lui, de la cele iniţiate de Porfir şi Celsus pînă la dezbaterile contemporane, au pus în primul rînd la îndoială originalitatea metafizică şi valoarea istorică a *Evangheliilor*[18]. Din acest motiv, comunităţile veacurilor primare au manifestat un interes maxim pentru propriul

[16] *Istoria Bisericească*, I, I, 2, *ed. cit.*, p. 29.

[17] *Idem, ibidem.*

[18] „Ce reproşa Celsus creştinilor în *Discursul adevărat* pe care l-a compus împotriva lor spre sfîrşitul secolului II? Era faptul de a admite un Dumnezeu Care nu este imuabil de vreme ce adoptă iniţiative şi decizii noi, pe potriva împrejurărilor şi Care nu este impasibil atîta timp cît cunoaşte mila. Aceasta înseamnă să crezi într-o mitologie, aceea a lui Hristos, «ale cărei naraţiuni nu îngăduie interpretarea alegorică», adică (într-o mitologie) *care se prezintă ca istorie reală* şi nu poate fi redusă la simbolul unei legi fizice" (*s.n.*) (cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, Alcan, Paris, 1931 p. 490). Este suficient să amintim în context semnificativa intruziune a „istoriei" în cel mai autoritar *credo* al Bisericii, *Simbolul* niceo-constantinopolitan, în care se spune: „şi S-a răstignit pentru noi, în zilele lui Ponţiu Pilat" etc.

trecut, așa cum rezultă, de pildă, din venerarea documentelor de origine apostolică, sau din riguroasele și străvechile *Acte Martirice*, străbătute în egală măsură de grija localizărilor și de urgența conservării vestigiilor. În condiţiile unei permanente curse pentru „autentificare", este remarcabil, dar deloc surprinzător faptul că Biserica a produs mai multă istoriografie în perioadele tulburi (persecuţii, Reformă etc.). Pentru *societas ecclesiastica*, istoria a fost și a rămas obiectul genului-limită. Ne-am putea chiar pune întrebarea dacă marea culpă a textelor condamnate în cursul timpului, de la prolifica literatură apocrifă la scrierile lui Origen sau Ioan Italos, nu rezidă în „anistorismul" acestora, exprimat printr-o abuzivă alegorizare a celor sfinte. Oricare ar fi răspunsul, e limpede că la cumpăna secolelor III-IV creștinismul nu mai putea amîna scadenţa datoriei de a se justifica din perspectiva propriei evoluţii istorice. Din acest punct de vedere, opera lui Eusebiu se constituie într-o replică ideală, în ciuda lacunelor pe care concepţia modernă despre istoriografie i le-ar putea reproșa. Și personalitatea marelui savant din Cezareea n-a dus într-adevăr lipsă de „acuzaţii", în parte îndreptăţite. I-a fost, de pildă, imputat „oportunismul" bănuit dincolo de mereu activele sale disponibilităţi ca apologet al dinastiei constantiniene, deși acestea sînt perfect explicabile prin prisma neobositului său entuziasm religios, care este, fără îndoială, sincer. I-a fost, de asemenea, reproșată absenţa aproape totală a spiritului critic și nu se poate nega înclinaţia lui Eusebiu spre dezordinea tuturor exceselor, care întunecă veracitatea scrierii sale, fie că este vorba de aversiuni umorale sau de simpatii nefondate. Într-o lucrare atît de întinsă, o „carte" este integral dedicată lui Origen, sfidîndu-se astfel nu numai echilibrul ansamblului, dar și exagerările îndeobște admise în materie de *parti-pris*. Tot

Origen – s-a spus[19] – dă și măsura escamotărilor eusebiene, în virtutea cărora un personaj de anvergura lui Metodius de Olimp lipsește cu totul, ispășindu-și în acest fel „vina" de a-l fi combătut pe magistrul alexandrin.

Capricios și nu o dată contradictoriu ca orice *vir illustris*, Eusebiu compensează regește „defectele" amintite printr-o serie de înzestrări impecabile. Dacă ţinem cu adevărat seama de vicisitudinile bibliografului trăitor înaintea lui Gutenberg, vom estima corect *memoria și curiozitatea* lui Eusebiu, care sînt calităţile sale cele mai frapante. Autorul *Istoriei bisericești* este un spirit prin excelenţă livresc, avid și niciodată mulţumit de cantitatea documentelor înconjurătoare, pe care o sporește prin cheltuieli exorbitante și împrumuturi, cu apetitul unui lector ciclopic. Acest mare consumator de pergamente ignoră tot ceea ce depășește sfera strictă a literelor și rămîne neclintit în faţa inscripţiilor sau a mormintelor. El nu și-a menajat niciodată eforturile de arhivist și filolog, s-a lăsat confiscat de subtilităţile bibliofiliei, dar a rămas oarecum dezarmat, tocmai de aceea, în faţa dilemelor dogmatice, sinodale și polemice care solicitau inteligenţa contemporanilor săi.

Doctrinar mediocru, Eusebiu este însă incomparabil în arta, pe alocuri histrionică, a cuvîntului, reînviind trecutul cu o magistrală supleţe în dozarea accentelor și selecţia mărturiilor. Dorinţa sa de a nota evenimentele istoriei bisericești de la Hristos la „revoluţia" constantiniană s-a concretizat într-o operă ale cărei tipare au dobîndit ulterior puterea de lege a genului. Cele trei reguli ale „codului" eusebian (*scopul cronologic*, *intenţia literară* și *alegerea temelor*) s-au bucurat de o autoritate excepţională, sporită prin însăși reiterarea

[19] V. în acest sens o serie de savuroase remarci pe tema „subiectivităţii" eusebiene în F. Cabrol, H. Leclerq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tom. VI, partea a II-a, Paris, 1925, art. „Histoire écclesiastique"

lor în istoriografia posterioară. Chiar și deficiențele *Istoriei* eusebiene au devenit, sub pana înfricoșată a emulilor săi, virtuţi ale unei tradiţii mereu mai greu de contestat.

1. Dacă prin intenţiile sale „politice", discursul clasicilor tindea spre *actualitate* și actualizare, textul lui Eusebiu angajează o cronologie de *tip regresiv*, bazată pe nostalgia originilor și exprimată printr-o omniprezentă pornire spre exaltarea trecutului. Tonul ditirambic, celebrarea triumfului creștin din cartea a X-a, ca și modul aproape „romantic" în care produsele prezentului pălesc în faţa gloriilor de odinioară, demonstrează ideologia paseistă a scriiturii eusebiene. Pe planul antitezei dintre actualism și paseism, diferenţa dintre istoriografia romană tîrzie și istoria bisericească devine flagrantă. S-ar putea chiar spune că acest mod de a scrie istoria *cu privirile fixate spre trecut* a depășit granița cronicii medievale, perpetuîndu-se pînă în secolul XVIII sau, dacă ar fi să-l evocăm aici pe Chateaubriand, chiar pînă la 1848, cînd elitele încep să îl citească pe Jules Michelet.

2. O altă „normă" eusebiană este legată de neglijarea (sau cel puţin dispreţuirea) eleganţei stilistice. Sub acest aspect, *Faptele Apostolilor* este un text cu mult mai apropiat de tradiţia istoriografiei clasice, în comparaţie cu dezinvoltul Eusebiu, care scrie într-o elină indigestă, cu perioade obtuze și nenumărate concesii faţă de legităţile retoricii. Opul eusebian ar fi fost catalogat de către orice istoric clasic în categoria ὑλή συγγραῆς (colecţie arhivistică) mai degrabă decît în genul συγγραφή (*narratio*), conform distincţiei aplicate de *Olympiodorus* la propria-i operă[20]. Această distincţie s-a menţinut atît timp cît istoria „clasică" a rezistat alături de cea creștină, cu toate că o serie de convenţii clasice

[20] Distincţie notată de Photie, *Biblioteca*, 80, ed. W. Henry, I, Paris, 1959, p. 166, *apud* R. A. Markus, *Church History and Early Church Historians*, p. 3, nota 11, în vol. „From Augustine to Gregory the Great", Variorum Reprints, Londra, 1983.

au supravieţuit şi în opera unor scriitori bisericeşti, aşa cum au fost de pildă *Procopius* sau *Agathias*, care din punct de vedere mental aparţin universului unor Tucydides, Dexippus sau Ammianus Marcellinus. Opţiunea eusebiană a fost însă mai puternică şi, din acest motiv, istoriile bisericeşti redactate în directa ei descendenţă suferă de acelaşi inestetic „documentarism". Abia dacă mai este cazul să amintim caracterul *formal* al acestor conflicte, care nu opun păgînul şi creştinul, ci istoriografia seculară în contrast cu cea ecleziastică.

Ceea ce reţinem în chip de concluzie este doar faptul că presiunea convenţiilor clasice asupra istoriei bisericeşti este minimă[21].

3. În al treilea rînd, Eusebiu este creatorul *standardului tematic* al istoriei bisericeşti. Aproape nici unul dintre succesorii săi nu s-a abătut de la cele şapte probleme pe care harnicul discipol al preotului Pamfil le-a abordat *ab initio* şi nu există lucrare din domeniul nostru care să nu se refere, în proporţii variabile, la „crainicii" Logosului, listele episcopale, controversele cu ereticii, marasmul istoric al iudeilor sau, după caz, la reacţia păgînilor faţă de Evanghelie, suferinţele martirilor lui Hristos şi pînă la o vreme – canonul Noului Testament. În secolul IV (nu trebuie să uităm că Eusebiu a început să lucreze în timpul ultimei persecuţii, de sub Diocleţian), problemele acestea exprimau şi încercau să depăşească redutabilul război dintre Olimp şi Tabor. După doar două secole – afirmaţia fiind valabilă, de pildă, pentru istoricii din vremea lui Justinian – „imobilizarea" tematicii eusebiene, altfel spus permanenta ei reluare din raţiuni de autoritate, a devenit anacronică.

În multe scrieri posteusebiene, acest efect de inadecvare creează cititorului modern impresia de artificialitate,

[21] Regula admite desigur excepţii, aşa cum se întîmplă cu opera lui Sozomen, care – instruit la Gaza, într-una dintre cetăţile retoricii – scrie cu o desăvîrşită eleganţă literară.

senzaţia surogatului epigonic. Tot el poartă responsabilitatea hieratizării literaturii istorice, pe care am fi dorit-o cu mult mai dinamică, deși adevăratele soluţii ale acestei încremeniri trebuie căutate dincolo de opera eusebiană, în ciudata supremaţie a noţiunii de *auctoritas*, care – așa cum a arătat E. R. Curtius – s-a exercitat, cel puţin pînă la nașterea scolasticii, în toate direcţiile vieţii și gîndirii medievale. După cum este binecunoscut, cei vechi aveau o cu totul altă concepţie despre paternitatea literară. Ei socoteau că valoarea unui text rezidă în capacitatea lui iradiantă, iar gloria cea mai rîvnită aparţinea celui care izbutea să copieze mai mult din scrierile autorilor incluși în eclectica și denivelata constelaţie a programelor universitare. Într-o lume construită pe tripla alianţă dintre *studium*, *imperium* și *sacerdotium*, plagiatul era numărat printre virtuţi. Este îndeajuns să reflectăm, în context, la judicioasele exemple selectate de același Curtius din topica exordială a textelor medievale, unde așa-numita „afectare a modestiei" survine cu frecvenţa unui ceremonial obligatoriu. Recurenţa motivelor eusebiene în replicile ulterioare ale *Istoriei bisericești* ne trimite în mod normal cu gîndul către conceptul modern de *intertextualitate*, care definește facultatea intrinsecă a oricărui text de a întreţine relaţii de permutare cu textele anterioare sau posterioare lui. Acest element intertextual, prezent și astăzi în virtutea hazardului subiectiv al lecturilor, era pe atunci principala instituţie a culturii scrise. Cînd Lorenzo Valla racorda mentalitatea Renașterii la sursele elenistice ale criticii filologice – ne amintim că a sa *Declamatio* din 1440 deschidea o nouă eră, denunţînd falsul carolingian al celebrei *Donatio Constantini* –, el suprima în același timp „fraternitatea" textelor medievale. Și nu deplîngem aici ordonarea haosului tradiţiei manuscrise patristice, care se adîncise atît de mult încît un text de-al lui Pelagius circula sub numele marelui său adversar, Fericitul Augustin, dar

putem regreta, cu această ocazie, generalizarea individualismului în detrimentul ideii de literatură ca receptacol *deschis* al memoriei colective. Căci pierduta intertextualitate exprima de fapt comuniunea intersubiectivă a celor care făceau și scriau istoria cu binecuvîntarea Adevărului întrupat.

Nu dorim să idealizăm situaţia istoricului bisericesc în primul mileniu, dar ni se pare necesar să explicăm respectivul fenomen de intertextualitate amintind aici cuvintele lui H. I. Marrou, care constata, pe bună dreptate, că pentru intelectualul perioadei patristice „sensul global al istoriei este furnizat de revelaţie". Este vorba de o cunoaștere obscură și incompletă, necesară și suficientă în ceea ce privește mîntuirea, dar care nu autorizează creștinul să se creadă în posesia cunoașterii totale, pe care numai Dumnezeu, ca stăpîn al timpului, o poate deţine. Dacă acest dialog secret cu revelaţia l-a ajutat pe Fericitul Augustin să creeze o teologie care nu violează „misterul istoriei", el a îngăduit însă multora dintre istoricii creștini din Orient iluzia naivă că se pot situa în punctul de vedere divin, aplicînd faptelor o judecată „infailibilă", sub egida căreia s-au insinuat destule deformări și excese, în ultimă instanţă nocive prin subiectivitatea lor.

Providenţialismul, sau ceea ce numeam cu alt prilej „logocraţia" nu se fac resimţite, așa cum ne-am fi așteptat, în atmosfera taciturnă a scriptoriilor, unde igiena discursului este garantată de corectivul „agnostic" al smereniei. Ele definesc în primul rînd labirintul intrigilor de curte, ca spaţiu politic al istoricilor laici (Socrate, Sozomen, Procopius), care manipulează semnificaţia evenimentelor sub platoșa inflexibilă a cezaropapismului, ieșind *ipso facto* de sub stricta incidenţă a moștenirii eusebiene. Cînd Eusebiu îl celebrează pe Împăratul Constantin cel deopotrivă cu Apostolii, el își mărturisește *credinţa personală* în misiunea providenţială a eroului său și, în pofida superlativelor, nu rămînem cu impresia că asistăm la un exerciţiu de propagandă, așa cum

se întîmplă în cazul cronicarilor din categoria citată. Din unghi formal, majoritatea urmașilor lui Eusebiu au preluat modelul acestuia, dar din perspectiva subdiviziunii ideologice menţionate mai sus nu mai putem admite imaginea unei singure filiere și sîntem îndreptăţiţi să vorbim despre o adevărată dedublare a istoriografiei posteusebiene, în acord cu natura sym-phonică a puterii. Există aici o disociere abia perceptibilă care ar merita o analiză mai amplă. Se impun, totuși, cîteva precizări; Edictul de la Mediolanum este mai mult decît o bornă în cîmpul periodizărilor, un moment esenţial de bilanţ între istoria scrisă cu sînge și aceea caligrafiată cu cerneluri de lux. În cumpăna numitei metamorfoze, Eusebiu este mai degrabă martorul creștinismului neinstituţionalizat, al acelor *ekklesiai* lapidar evocate în textul din *Faptele Apostolilor* 2, 42. Anumiţi exegeţi ai istoriei bisericești au mers fără îndoială prea departe atunci cînd au văzut în domnia lui Constantin o frontieră a *vîrstei de aur*, care separă *vîrsta de aramă* a triumfalismului ecleziastic de tip imperial. Disensiuni și heterodoxii au existat și înainte și după consumarea principatului constantinian. Dar în profunzime, disjuncţia celor două perioade, tranșată prin conflictul dintre *civitas Dei* și *civitas terrena*, a rămas definitivă. Era deci normal ca această surdă permanenţă să răzbată în intenţiile istoriografului medieval, care se vedea nevoit dintru început să-și limpezească opţiunile.

Înainte de a fi evaluată sub aspectul tehnic al „împrumuturilor" seriale, posteritatea literară a modelului eusebian trebuie circumscrisă în orizontul acestei alternative originare. Tradiţia autentic eusebiană include autorii, de obicei monahi, întotdeauna clerici, a căror evlavie corespunde tipului de sensibilitate întîlnit în creștinismul primar. Claustraţi într-o singurătate creatoare, preocupaţi de spiritualitate și doctrină, intransigenţi pe plan moral și acomodaţi cu ideea sfîrșitului lumii, ei descriu întotdeauna *istoria poporului lui Dumnezeu*,

pe care o deslușesc în simbolica unui cifru apocaliptic. Duhul comunitar care stăpînește concepția lor teodicială și pedagogică despre calamitățile istorice, tonul profetic al judecăților de valoare, valența alegorică a descrierii faptelor, minimalizarea șefilor politici în fața lui Dumnezeu și a eroilor credinței, iată numai cîteva dintre trăsăturile specifice acestei familii de spirite propriu-zis eusebiene din care fac în egală măsură parte neliniștitul Rufinus, doctul și vituperantul Ieronim, reflexivul Paulus Orosius, patrioticul Grégoire de Tours, atoateștiutorul Isidor de Sevilla sau sobrul și echilibratul autor al celebrei *Historia ecclesiastica Brittaniarum et maxime gentis Anglorum*[22].

Desigur că nu vom transforma categoria complementară într-o închisoare a datornicilor dreptei credințe, plină de echivocuri și figuri reprobabile. Dar nu putem nega nici faptul că ideologia auctorială a istoricilor dependenți de ierarhia administrațiilor aulice – să medităm, de pildă, la cariera unui Flavius Aurelius Cassiodorus – era construită pe alte repere de mentalitate. În cazul dat, distingem cu ușurință, dincolo de arguția avocățească, voluptatea denigrării adversarilor sau mitologia „pontificială" a monarhului veșnic adulat, ecoul secular și rigidul determinism al istoriografilor precreștini. Se poate spune că toți autorii din această a doua categorie, care – conform mărturisirii unui Sulpicius Severus, se inspiraseră cu larghețe din scrierile așa-numiților *historicis mundialibus* – sînt strămoșii nedeclarați ai umaniștilor din vremea Renașterii. Legătura dintre ei este evidentă dacă ne amintim că încă din secolul VI, Cassiodor traducea în latină scrierile

[22] După încheierea prezentului text, am aflat – prin bunăvoința P. C. Diac. Prof. Aurel Jivi – de existența unui studiu în care Eusebiu și Beda fuseseră deja puși alături. Este vorba despre L. W. Barnard, *Bede and Eusebius as Church Historians*, publicat inițial în *Famulus Christi*, London, 1976, pp. 106-124 și reluat în vol. „Studies in Church History and Patristics", *Analecta Vladaton*, 26, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, 1978.

lui Socrate Scolasticul, Sozomen și Teodoret de Cyr, punînd astfel bazele faimoasei *Historia ecclesiastica tripartita*, manualul canonic al învățămîntului medieval, care avea să transmită în viitorul culturii europene viziunea etatizantă a coautorilor ei: nu declara oare Niccolo Machiavelli, îndepărtatul confrate al cancelarului lui Justinian, cronicarul Marcellin, și el însuși diplomat la curtea Împăratului Maximilian I de Habsburg, că principala sa operă s-a născut din încercarea de a ști „ce este suveranitatea, de cîte feluri este, cum este dobîndită, cum este păstrată și cum este pierdută…”?

Roata norocului, „acest mit descurajant și reacționar”, cum ar spune Le Goff, nu apare numai printre figurile jocului de Tarot sau în topos-ul arhicunoscutei *fortuna labilis*. Ea stigmatizează discursul acestor istorici de tradiție pseudo-eusebiană, deopotrivă receptivi la ispitele quasi-nestoriene ale Apusului și la monofizismul latent al teologiilor orientale. Sub amenințarea unui asemenea pericol, sensul paradigmatic al capodoperei lui Eusebiu decurge din buna întocmire a raportului dintre Dumnezeu și om, ca împreună-stăpînitori ai istoriei.

*

Investigînd condițiile generale care au determinat elaborarea primei *Istorii bisericești* și, prin extensie, locul lui Eusebiu de Cezareea în cultura istorică a creștinismului, lucrarea noastră și-a refuzat ambiția inutilă a unui inventar „exhaustiv”. Nutrim totuși speranța că, în perspectiva unor eventuale aprofundări, problemele și conexiunile abia schițate aici și-ar putea cîștiga o suficientă îndreptățire.

(„Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, mai-iunie 1988)

Originile, doctrina, răspîndirea şi influența maniheismului[1]

Literatura teologică românească dedicată maniheismului nu este încă propriu-zis constituită, ceea ce ne-a obligat să ne situăm demersul în limitele monografiei și să recurgem, aproape exclusiv, la virtuţile simplei descrieri. Textul de faţă va privilegia prin urmare expresiile *documentare* ale fenomenului abordat, neglijînd poate semnificaţiile structurale și conexiunile lui analitice. Nu este probabil inutil să remarcăm, în contextul acestor observaţii preliminare, faptul că absenţa aproape totală a studiilor asupra maniheismului la noi este explicabilă prin motive obiective, din rîndul cărora putem izola cel puţin două: a) descoperit abia la începutul secolului nostru, primul *corpus* masiv de documente nemijlocit maniheiste, rămas în mare parte inedit, este în continuare greu accesibil în afara cercurilor strict specializate de cunoscători ai limbilor și dialectelor originale în care s-au păstrat textele respective (v. *intra*); b) datorită tendinţelor sale prozelitiste, a misionarismului său sistematic și a „uzurpărilor" ecleziale la care s-a pretat, maniheismul, adevărată sumă a ereziei și cel mai virulent adversar al creștinismului *in statu nascendi*, a creat și consolidat timp de 14 veacuri o veritabilă *aversiune mentalitară*; venerarea repetativă a tradiţiilor, în primul rînd patristice, a determinat reducerea maniheismului la o seamă de clișee heresiologice, incompatibile atît cu *utopia* unui

[1] Lucrare alcătuită și susţinută în cadrul cursurilor de Doctorat în Teologie, la Catedra de Istorie Bisericească Universală, sub îndrumarea Pr. Prof. Viorel Ioniţă, care a dat și avizul de publicare.

dialog autentic, cît și cu dezideratul, mult mai modest, al imparțialității. Ca și în privința altor fenomene de anvergură (să amintim, de pildă, origenismul), extinderea frontului polemic în timpuri și spații heterogene din punct de vedere cultural a deschis calea multor răstălmăciri bazate în special pe efectul distanței, dar și pe nevoia de uniformitate, cu atît mai presantă în cazul controverselor de lungă durată. Spre deosebire de ceilalți adversari declarați ai creștinismului primar – și ne referim aici la mithraism și theurgia neoplatonică –, maniheismul a dovedit o rezistență istorică extraordinară, renăscînd nu o dată din propria-i cenușă. Această remarcabilă vitalitate comportă foarte puternice motivații doctrinare care se cer fără îndoială semnalate: este în primul rînd vorba de afinitățile profunde dintre învățătura lui Mani și creștinism, în virtutea cărora maniheismul a reprezentat de la început mai mult decît o sectă, erezie sau formulă sincretică, articulîndu-se și prezentîndu-se ca religie autonomă, cu misiune, organizare eclezială, ierarhie, canon scriptural, precum și cu structuri liturgice și hermeneutice distincte. Polemicile angajate de teologia creștină s-au dovedit de aceea cu atît mai delicate cu cît în majoritatea chestiunilor intrate în conflict, aceasta a fost nevoită să combată de fapt *propria sa imagine răsturnată*. În al doilea rînd, maniheismul se bazează pe stimularea unor apetențe „gnostice" general-umane căci, grație dualismului radical pe care l-a teoretizat, el reprezintă singura religie de tip soteriologic structural lipsită nu numai de problema explicită a teodiceei, dar și de necesitatea propunerii ei. O cale de „mîntuire" străină de retorsiunile subiective provocate de dilema „justificării lui Dumnezeu", iată principala virtute persuasivă a maniheismului și unul dintre motivele esențiale ale succesului său misionar.

Sub atari considerente se poate afirma că, în pofida dispariției sale din rîndul „religiilor vii", problematica doctrinară a maniheismului își menține relevanța și acuitatea, nu doar în

perspectiva istoriei bisericești – pe care așa cum vom vedea a influenţat-o direct –, dar și pe terenul teologiei fundamentale. Evident, nimeni nu are dreptul să confunde actul de reparaţie știinţifică cu ignorarea diverselor forme de kripto-maniheism insinuate nu de puţine ori în marginea discursului teologic actual. Am vrut doar să sugerăm obligaţia de a respecta *creativitatea* religioasă a maniheismului ca fenomen istoric închis, precum și urgenţa de a circumscrie exact contribuţiile sale succesive la patrimoniul spiritual al civilizaţiei europene.

Recentele descoperiri despre care aminteam au pus maniheismul într-o lumină mai clară pe care tradiţionala lui supravieţuire prin intermediul exclusiv al polemicilor cu teologia creștină nu i-o putuse îngădui. Acest lucru trebuie precizat pentru a pune în evidenţă faptul că, în noul său context documentar, maniheismul nu mai poate fi redus la dimensiunile unui subcapitol sectologic din Istoria Bisericească Universală. Fenomenul maniheist – cea mai pregnantă și complexă expresie a religiilor gnostice micro-asiatice – face astăzi obiectul unei discipline de sine stătătoare[2].

Documentaţia fundamentală

1. Repere într-o istorie a studiilor maniheice

Curiozitatea eruditilor faţă de maniheism și-a găsit o primă concretizare în secolul XVIII, prin lucrarea lui I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*

[2] Un argument convingător în această direcţie este iniţierea colecţiei „Sources gnostiques et manichéens", vol. I, Paris, 1984, sub conducere lui Michel Tardieu; veritabil complement al deja clasicei „Sources chrétiennes", această serie atestă importanţa cîștigată de studiile gnostice în lumea știinţifică internaţională. Pentru detalii, v. recenzia noastră la volumul Michel Tardieu / Jean Daniel Dubois, *Introduction à la littérture gnostique*, Cerf / CNRS, Paris, 1986, în „S. T.", nr. 3/1986, pp. 112-120.

(1734-1739), sinteză critică bazată însă pe izvoarele indirecte accesibile la acea dată. Această cercetare[3], perfect încadrabilă în psihologia ştiinţifică a „Luminilor", ilustrează cu sobrietate preeminenţa spiritului francez în suprastructura iluminismului; în acelaşi secol, Dom Bernard de Montfaucon întemeia disciplina paleografiei (*Palaeographia Graeca*, 1708), călugării din congregaţia Sfîntului Maur puneau bazele cronologiei, diplomaticii şi hagiografiei moderne (*L'Art de vérifier les dates*, 1750; *Nouveau traîté de diplomatique*, 1750-1765), iar abatele Barthélémy opera prima lectură a unor inscripţii feniciene etc.

Secolul XIX, veac al absolutei dominaţii germanice în lumea tot mai pozitivă a „umanioarelor", a înregistrat un nou avînt al studiilor maniheice prin cel puţin trei lucrări capitale: a) F. Chr. Baur, *Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwikelt*, 1851 (reeditată în 1928)[4]; b) Gustav Flugel, *Mani, seine Lehre und Seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Leipzig, 1862; c) Konrad Kessler, *Mani Forschungen über die Manichäische Religion*, Berlin, 1889[5].

[3] De confesiune protestantă, Isaac de Beausobre face în fond – împotriva tuturor obişnuinţelor şi clişeelor heresiologice – o adevărată apologie a maniheismului înţeles ca un fel de creştinism „reformat"

[4] Baur vede în maniheism un amestec de zoroastrism şi buddhism. Cîţiva ani mai înainte, compatriotul său K. A. Reichlin-Meldegg (1928) iniţiase „ipoteza iraniană", văzînd în maniheism o reformare a zoroastrismului.

[5] Editînd texte arabe, persane şi siriene, Flügel şi Kessler au favorizat ipoteza originii *orientale* a maniheismului. Istoria interpretării maniheismului înainte de găsirea textelor de la Turfan este de fapt un decalc al ipotezelor aplicate fenomenului gnostic: de la ideea „ereziei" creştine s-a ajuns la aceea a influenţei mitologiilor orientale precreştine. Exista în speţă un cerc vicios, pentru că erudiţii nu puteau elabora conceptul unei gnoze extracreştine decît dacă maniheismul era înţeles ca arhetip precreştin al tuturor curentelor gnostice ulterioare. Din acest motiv, Kessler vorbea despre maniheism ca despre un *Urgnostizismus*.

Înmulţirea și aprofundarea cercetărilor se explică prin saltul epistemic uriaș înregistrat în secolul XIX, secol al istorismului, comparatismului și al gramaticii, dar și al restituirii valorilor civilizaţiilor străvechi. Armonicele erudite ale perioadei contextualizează elocvent dezvoltarea studiilor maniheice: în 1816, apare *Gramatica comparată a limbilor indo-europene* (Franz Bopp); între 1825 și 1850, Boeckh editează *Corpus Inscriptionum Graecarum*; începînd din 1863, Th. Mommsen publică și el faimosul *Corpus Inscriptionum Latinarum* etc. În paralel, se impun atenţiei marile date ale arheologiei: descifrarea cuneiformelor babiloniene (Rawlinson, 1851); descoperirile clandestine de papirusuri în necropola Thebei (1855); descoperirea tăbliţelor romane de la Pompei (1875); descoperirea bibliotecii Attalizilor, ca urmare a campaniilor germane de la Pergam (1878-1888) etc.[6].

Evident, după descoperirea textelor de la Turfan, viziunea științifică asupra maniheismului s-a îmbogăţit proporţional: au apărut, firește, foarte multe studii care au triplat bibliografia domeniului, consacrînd totodată numele unor W. Henning, E. Chavannes, P. Pelliot, Geo Widengren, Henri Charles Puech, L. J. R. Ort etc.[7].

[6] Dacă secolul XIX este secolul erudiţiei germane, nu trebuie uitată aici contribuţia genialului editor francez J. P. Migne, al cărui corpus patristic a impulsionat direct dezvoltarea studiilor maniheene. V. *intra* ampla serie de Părinţi ai Bisericii, care excerptează fragmente din literatura teologică și liturgică a maniheilor.

[7] Critica documentelor de la Turfan a răsturnat „ipoteza iraniană" și complementele ei orientalizante. Fragmentele din China exprimă însă o generaţie literară de a doua mînă, adoptînd teonime persane sau buddhiste doar în intenţia de a facilita propagarea doctrinei în teritoriile asiatice. S-a revenit la „ipoteza creștină", iar o seamă de studii (*e. g.* F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, 1926) insistă asupra rolului lui Hristos în cadrul sistemului. Pe această linie, Hans Heinrich Schaeder rupe orice fel de legătură cu linia exegetică inaugurată de R. Reitzenstein

2. Izvoarele directe

1. O primă grupă de izvoare cuprinde *textele coptice*, din rîndul cărora trebuie menţionate:

a) *Literatura omiletică* (elaborată în ultimele decenii ale secolului III)[8], care transmite informaţii decisive despre circulaţia cărţilor lui Mani, felul în care întemeietorul şi-a găsit moartea, ultima călătorie misionară a lui Mani, ascensiunea lui Mani în imperiul luminii, funeraliile Profetului. Literatură de edificare, cu o structură marcat parenetică, *Omiliile* exprimă foarte limpede predilecţia maniheismului spre eclectism teologic; textele acestea amestecă datele istorice şi cele legendare, simbolismul mistic şi postulatul doctrinar, biografia sacră şi speculaţia cosmologică etc. Din punct de vedere critic, „eclectismul" acestor texte exprimă la nivel *formal* disponibilităţile sincretice, forţa de asimilare a maniheismului, aşa cum la nivel *esenţial* ilustrează vocaţia totalizatoare, respectiv dorinţa lui Mani de a furniza explicaţii atotcuprinzătoare, în scopul constituirii unei *gnoze absolute*[9].

b) κεφαλαία – specie literară catehetică (dispunem de documente din secolul IV)[10] prin intermediul căreia ni s-au transmis o serie de fragmente (pseudo?) autobiografice,

(*Das iranische Erlösungsmysterium*), considerîndu-l pe Mani drept „unul dintre ultimii reprezentanţi ai elenismului babilonian, care nu prezintă diferenţe funciare faţă de elenismul contemporan din Siria şi Egipt" Marile ipoteze continuă să se înfrunte sub noi forme. De pildă, vederile lui Reitzenstein sînt reevaluate astăzi de suedezul Geo Widengren.

[8] *Manichäische Homilien*, Band I, herausgeben von H. I. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibschers, Stuttgart, 1934.

[9] V. *infra*, cap. despre *doctrina maniheismului*: toate hierofaniile, dogmele şi experienţele religioase pre-maniheice sînt privite întotdeauna ca *aproximaţii, formule incomplete, anticipări*. Marele orgoliu misionar al maniheismului transpare în pretenţia lui de a rezolva la nivel universal *problema parţialităţii*.

[10] *Kephalaia*, Band I, einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart, 1940.

precum și un rezumat al cărților lui Mani. Aici apare opoziția calitativă dintre înaintașii Profetului – ale căror doctrine, netranscrise *manu propria*, au suferit inevitabile coruperi sau răstălmăciri – și Mani însuși, care, dovedind providențiala precauție de a-și nota personal învățăturile, le-a ferit *ipso facto* de orice interpretare abuzivă. Tot „capetele" (pe care le regăsim, după cum se știe, și în literatura filocalică) prezintă lista „apostolilor" (*i.e.* trimișii divinității) de la Sethel (fiul lui Adam), Zarathustra, Buddha și Iisus, pînă la Mani, considerat a fi – așa cum se va întîmpla cu Mahomed în speculațiile ulterioare ale Islamului – ultimul dintre „aleși" și punctul culminant al revelației.

c) *Psaltirea maniheeană* (secolul IV) cuprinde poezii liturgice[11] recitate în cadrul Bemei, principala sărbătoare a pietății maniheene. Și aici găsim informații despre viața, predica, adversarii și patimile Profetului. Fiecare psalm se încheie cu o doxologie adresată lui Mani însuși, dar și predecesorilor săi (între care Iisus) sau Aleșilor ajunși în ceruri. Cultivarea poeziei „dogmatice" este specifică creștinismului sirian (Efrem Sirul, Balaeus, Rabbulas din Edessa etc.) și va fi influențat pe diverse căi adoptarea ei în cadrul comunităților maniheene din Mesopotamia vecină.

2. Se păstrează totodată cîteva texte redactate în *medio-persană* (persana *pahlavi* de sud-vest), în mare măsură inedite. L. J. R. Ort semnalează printre cele mai importante: a) *fragmentul M 3*, care, în conformitate cu o mărturie pretins autoptică, relatează un dialog între Mani și regele Bahram I; b) *fragmentul M 454 I*, care descrie ultimele ore petrecute de Profet în închisoare; și c) *fragmentul M 224 I*, important prin prezența unui *imn* tipic pentru euhologia maniheeană.

[11] *A Manichean Psalm-Book*, vol. II, part II, edited by C. R. C. Allberry with a contribution by H. Ibscher Stuttgart, 1938.

3. O a treia categorie de izvoare directe conţine texte în limba *partică*. Deși se consideră că emulii lui Mani vor fi scris mai multe *Vieţi* ale învăţătorului lor, ni s-a transmis numai un scurt fragment partic, referitor la moartea eroului[12]. Același L. J. R. Ort semnalează *inter alia*: a) *fragmentul M 5569*, bazat pe simbolica trecerii la o viaţă superioară: Mani renunţă benevol la „armura" trupului său pentru a se putea înălţa la cer; b) *fragmentele M 6Q31* și *M 6033*[13], datorate unui anume Patecuis, care descria evenimentele survenite înainte de arestarea și moartea lui Mani. Fragmentele de la poziţiile a) și b) sînt – după conjecturile specialiștilor – „rămășiţe" dintr-o culegere partică de imnuri funerare. Printre ele este de asemenea remarcabil fragmentul *M 5*, care atenuează emoţiile unei morţi violente, metaforizînd totul într-un mod quasi-„mioritic"; Mani își „lasă" corpul deoparte, procedînd la o *ascensio ad coelum*[14].

4. O grupă importantă de texte s-a conservat în limba *sogdiană*, folosită în comunităţile maniheice din Asia Centrală. Manuscrisele cele mai reprezentative au următorii indici: a) *M 172 I*, cu citate din așa-zisa „Evanghelie" a lui Mani; b) *I B 4990* – cu fragmente din liturghia Bemei, în persană medie, partică și sogdiană. În cadrul festivităţilor memoriale prilejuite de principala sărbătoare a maniheilor, prezenţa nevăzută a Profetului era simbolizată prin tronul (βῆμα) vacant al lui Mani[15]13bis. Textul aduce

[12] Editat de W. B. Henning, *Sogdian Tales*, Bulletin of the School of Oriental and African Studios (BSOAS), XI, part 3, 1945, pp. 456-487.

[13] Editate de același Henning, cf.. *supra*, n. 8.

[14] Tot din această clasă documentară fac parte și așa-numitele *Imnuri Parinirvana* (frg. *M 8171* ș.a.).

[1513bis] Pentru simbolismul general al „Tronului gol" v.. bibliografia recomandată de R. Joly în *Hermas, Le Pasteur*, ed. a II-a, „Sources chrétiennes", nr. 53 bis, Cerf, Paris, 1968, p. 100, n. 1.

amănunte notabile cu privire la etica și structurile cultice ale maniheismului.

5. Deţinem nu în ultimul rînd o serie de texte în *chineză*, care reprezintă marea revelaţie documentară scoasă la lumină în secolul nostru[16].

[16] În 1900, un călugăr taoist a descoperit la Tun-huang, în Turkestanul chinez, o veritabilă bibliotecă de manuscrise maniheene originale. Șapte ani mai tîrziu, un savant englez, *Sir Aurel Stein*, descinde la Tun-huang, de unde colectează circa 5.000 de manuscrise, printre care și un mare număr de texte maniheice din Evul Mediu chinez. În 1908, P. Pelliot transportă un alt lot masiv de manuscrise, pe care îl încredinţează faimoasei *Bibliothèque Nationale* din Paris. Între 1911 și 1913, Pelliot – care și l-a asociat în cercetările sale și pe compatriotul său E. Chavannes – publică fragmentul omonim despre viaţa lui Mani „Textes historiques – Fragment Pelliot", în „Journal Asiatique", 11/1, 1913, pp. 90-199 și pp. 261-392. Alte texte chineze de la Tun-huang au fost publicate de E. Waldschmidt și W. Lenz, după cum urmează:

a) *Die Stellung Jesu in Manichäismus*, „Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften" (APAW), Philhist Klasse, nr. 4, 1926, pp. 116-122.

b) *A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang*, în „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain" (IRAS), 1926.

c) *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften", 1933, nr. 13.

Este momentul să menţionăm aici faptul că scrierile maniheice, la care ne-am referit în parte, au fost foarte devreme incluse într-un *canon*, cuprinzînd șapte titluri, după cum urmează: a) *Evanghelia Vie* („Marea Evaghelie" sau „Evanghelia de la Aleph la Tau"), cu 22 de capitole, după numărul literelor din alfabetul siriac și ebraic. b) *Comoara vieţii* (sau simplu: „Comoara"), din care s-au păstrat fragmente la Augustin, Euodius de Uzalum și Al-Biruni (v. *Izvoarele indirecte*). c) *Cartea secretelor*, în 18 capitole, ale căror titluri ne sînt indicate de Ibn al-Nadim, cu rămășiţe în fragmentele păstrate la Al-Biruni. Textul polemizează cu discipolii lui Bardesanes. d) *Tratatul* (Πραγματεία), o expunere sistematică a cosmogoniei. e) *Cartea Giganţilor* – o culegere de legende despre *illud tempus*, care combină anumite tradiţii iraniene cu idei din *Cartea lui Enoh* (cf. fragmentele de la Qumran) și din *Apocalipsa lui Adam* descoperită în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi. f) *Scrisorile* – colecţie de epistole scrise de Mani sau de urmașii săi imediaţi. Aflate în

3. Izvoarele indirecte

Apariţia şi expansiunea maniheismului, vasta sa arie misionară, extinsă treptat din sudul Peninsulei Iberice pînă în sudul Chinei, personalitatea misterioasă şi contradictorie a Profetului, toate acestea au creat condiţiile necesare pentru ca noua religie să fie reflectată în textele tuturor culturilor pe care le-a traversat. Continuăm prezentarea izvoarelor prin evocarea celor mai importanţi martori indirecţi ai maniheismului.

1. Avem de-a face, în primul rînd, cu unele scrieri din universul arab:

a) În celebrul său *Fihrist*, Ibn al-Nadim ne oferă informaţii despre rudele Profetului, *background*-ul religios al familiei sale (de exemplu adeziunea tatălui său la secta Mughtasiliţilor, ca urmare a unei anghelofanii). Al-Nadim numără printre antecesorii lui Mani pe Marcion şi Ibn Daişûn şi descrie schematic învăţăturile Profetului, citîndu-l direct.

b) Al-Biruni (secolele X-XI) ne-a lăsat două tratate cu multiple referinţe: i) în primul dintre ele, *Cronologia popoarelor străvechi*, Al-Biruni stabileşte afinităţile evidente dintre maniheism şi mediile doctrinare magice, „creştine" şi dualiste. Mani este urmaşul lui Buddha, Zarathustra şi Iisus Hristos şi poate fi identificat cu Paracletul promis de

biblioteca maniheeană de la Fayum (Egipt, 1930), aceste texte au fost din păcate distruse în urma bombardamentelor de la Berlin, în 1945. g) *Cartea psalmilor şi a rugăciunilor* (v. *intra* II, 1, c). Conform *Catehismului chinez*, acest set canonic este completat cu „Desenul celor 2 Mari Principii", echivalent al lucrării lui Manes, Elkaw, (Ardhanz, Ertenk), un fel de *Biblia Pauperum* menită să iniţieze pe neştiutorii de carte în esenţialul doctrinei. Există de asemenea un supliment deuterocanonic (singurul text scris de Mani în medio-persană), intitulat *Sabuhragan* („Scriere dedicată lui Shapur I", marele protector al Profetului). Fragmentele păstrate conţin texte antropologice, cosmogonice şi eshatologice.

Mesia; ii) în cel de-al doilea, intitulat *India. O cercetare a religiei, literaturii, astronomiei, obiceiurilor, legilor și astrologiei pe la 1030*, autorul nostru susţine *inter alia* că Mani ar fi preluat de la hinduși doctrina reîncarnării și teoria despre originea demonică a fluxului și refluxului marin. Al-Biruni explică succesul misionar prin *frumusețea* mitului maniheic, precum și prin – poziţie notabilă pentru o protosociologie a religiei – atracţia către dualism a celor „slabi de minte"[17].

c) Al-Yac Kubi a scris o *Cronică* a regilor Persiei, cu referiri la situaţia lui Mani în timpul domniei regilor Shapur și Bahram.

2. Deţinem, în al doilea rînd, informaţii datorate *scriitorilor sirieni*, care, spre deosebire de teologii și enciclopediștii arabi, și-au format despre maniheism o imagine profund disputativă și vituperantă. Faptul se explică dat fiind că în Siria creștinismul (deși în parte heterodox) s-a luptat deschis cu gnoza lui Mani. În perimetrul sirian se remarcă mai cu seamă trei polemiști, și anume:

a) *Sfîntul Efrem Sirul* – cu o *Respingere* (*Refutatio*) a învăţăturilor lui Mani, Marcion și Bardesanes[18].

b) *Theodor Bar Konaï* (Episcop creștin din Mesopotamia) a compus pe la 790 un *Liber Scholiorum*, care face din păcate – dar în armonie cu mentalitatea epocii sale – confuzie între polemica de idei și simpla calomnie, punînd în circulaţie o serie de anecdote depreciative la adresa lui Mani. Știm că într-o primă etapă a polemicilor păgîno-creștine, Mîntuitorul Iisus Hristos făcuse obiectul unor atacuri similare. Theodorus susţine, de pildă, că Mani ar fi fost un sclav răscumpărat de soţia unui anume Bados (numit și

---

[17] Se pare că Al-Biruni nu cunoștea creștinismul decît în varianta sa gnostico-dualistă, pe temeiul căreia stabilește înrudirea lăuntrică dintre cele două religii.

[18] Text citat de C. W. Mitchell, *S. Ephraem's Prose Refutations of Marcion nd Bardeisan*, 2 vols., London, 1912-1921.

Terebinthus) și ucenic al unui Scythianus. Nu știm dacă anecdota este verosimilă, mai ales că tema „originii obscure" și cea care s-ar putea numi a „amestecului feminin" funcționau ca locuri comune în arsenalul diatribei antice. În orice caz, Mani ar fi uzurpat textele acestui Terebinthus, practicînd apoi pe temeiul lor magia și exorcismul. După Theodorus, succesele misionare ale lui Mani se datorează faptului că acesta îl revendica printre înaintașii săi pe Iisus Hristos[19]. În răspăr cu această anecdotică depreciativă, specialiștii sînt astăzi unanimi în a accepta originea princiară a Profetului.

c) *Mihaïl, conducătorul Bisericii iacobite din Antiohia*, a redactat la 1190 o cronică religioasă care ne informează, printre altele, că prima apariţie publică a Profetului ar fi survenit în cel de-al patrulea an de domnie al cezarului Aurelian,

[19] Dacă lucrurile ar fi stat într-adevăr așa, sau dacă realitatea istorică și influenţa acestui *Scythianus* asupra mentalităţii lui Mani ar putea fi atestate documentar, s-ar putea avansa, cu titlu de ipoteză, ideea unui substrat meso-scitic care ar reuși să explice puternicele infiltraţii ale bogomilismului în Cîmpia Română, Sudul Dunării și Dobrogea. NU sîntem evident de acord cu cei care absolutizează aportul bogomilismului în literatura noastră populară, deși influenţele sale sînt de multe ori explicite, și nu doar în textele orale, dar și în cronografie. Ne vom referi aici la un singur caz, dar exemplele se pot înmulţi: într-o frescă reprezentînd Botezul Domnului, din clopotniţa Mănăstirii Brâncoveni, Mîntuitorul Se cufundă în apele Iordanului călcînd în picioare *o lespede crăpată în două* și păzită de șerpi. Avem aici ecoul clar al unei legende apocrife consemnate de N. Cartojan, cu următoarea schemă narativă: după izgonirea din Rai, Adam își vinde sufletul diavolului pentru a obţine în schimb focul. Contractul este pecetluit printr-un zapis iscălit pe o lespede (în alte variante, o cărămidă), ascunsă de ispititor în apa Iordanului. La întruparea lui Iisus Hristos, această lespede simbolică este sfărîmată. Aceeași interesantă „glosă" apocrifă apare și în pictura bisericii mari de la Cozia. G. Bardy a făcut încă din 1927 o sinopsă a mărturiilor patristice despre maniheism, publicată în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 9, 1954-1957. Tot el face în același volum prezentarea maniheismului ca atare (col. 1841-1895).

atunci cînd eroul împlinise vîrsta propovăduirii, respectiv 33 de ani. Este probabil vorba de un amănunt stabilit prin contaminare, cu atît mai surprinzător poate în cazul unui ierarh creștin. Întîlnim și aici legenda lui Terebinthus – discipol al lui Scythianus – alături de informaţia că profetul ar fi fost jupuit de viu, pentru vina de a nu-l fi vindecat pe fiul regelui Persiei.

3. Documentaţia indirectă se sprijină și pe cîteva relatări datorate Părinţilor și Scriitorilor de *limbă greacă*[20]. Este vorba de rămășiţele unei literaturi acuzat polemice, în care gradul antipatiei fluctuează în funcţie de pericolul propagandei maniheice înregistrat atît în raport cu misiunile creștine, cît și cu Biserica instituţionalizată. Semnalăm dintru început calamburul μανιχαϊος – μανία, adevărat *locus classicus* în controversele de limbă greacă. În această categorie documentară sînt cu precădere semnificative următoarele texte:

a) *Alexander Lycopolitanus*, filosof neoplatonic și (probabil) Episcop creștin din Tebaida Egiptului, scrie pe la anul 300 un tratat cu titlul πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας[21]. Textul este un referat etico-doctrinar, cu date asupra dualismului Bine – Rău, a amestecului dintre Spirit și Materie etc. El dovedește totodată că maniheismul era cunoscut în toată anvergura sa doctrinară la o mare distanţă de originea sa geografică.

b) În prima jumătate a secolului IV, Hegemonius scrie *Acta Archelai*, text cu mare autoritate, utilizat ulterior de

---

[20] G. Bardy a făcut încă din 1927 o sinopsă a mărturiilor patristice despre maniheism, publicată în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 9, 1954-1957. Tot el face în același volum prezentarea maniheismului ca atare (col. 1841-1895).

[21] Editat în Migne, P. G., 411 ff., Paris, 1857, și de A. Brinknan, „Bibliotheca Teubneriana", Leipzig, 1895.

Epifanie și Socrates[22]. Avem un fragment din originalul grecesc și o versiune latină completă datorată Fericitului Ieronim (*De viris illustribus*, 72), care emitea ipoteza – în fond neverificabilă – că Arhelaus însuși ar fi autorul textului, scris inițial în siriacă. Lucrarea monografiază copios scenariul „venirii" Profetului, cu detalii insolite, inclusiv despre vestimentația acestuia. Puech este de părere că autorul s-ar fi inspirat dintr-o biografie maniheistă folosind datele contra-argumentativ. Este remarcabil faptul că aici apare pentru prima dată ideea conform căreia Mani ar fi *preluat* doctrina sa de la deja amintitul Scythianus[23]. După Hegemonius, scenariul emergenței doctrinare a maniheismului ne apare ca un amestec derizoriu de transferuri și uzurpări: trăind în Egipt, Scythianus colaborează cu Terebinthus, care îi consemnează învățăturile în patru „cărți": *Misterele, Capetele, Evanghelia, Tezaurul*. Cei doi petrec o vreme în Iudeea, iar după moartea maestrului, Terebinthus se retrage în Babilonia, unde își ia numele de Buddha, propovăduindu-și... parthenogeneza. Mani ar fi

---

[22] Ediția critică Hegemonius, *Acta Archelai*, herausgegeben von C. H. Beeson, „Die Griechischen Schriftsteller der erste drei Jahrhunderte", vol. 16, Leipzig, 1906 (Migne, P. G., 10, 1405-1528). Heraclian de Calcedon (cf. Photius, *Bibl, cod 85*) o atribuie lui Hegemonius. Această soluție de paternitate este confirmată de un manuscris latin care se încheie cu semnătura: *Ego Egemonius scripsi disputationem istam excerptam ad describendum volentibus*. Manuscrisul latin descoperit de L. Traube (1903) are drept sentință-titlu cuvintele: *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manem* (*apud* J. Quasten, *Patrology*, Spectrum Publishers, 1963, vol. III, pp. 357-358). Hegemonius este primul autor care a semnalat *caracterul scriptural* al noii religii. Într-o descriere hieratică, Mani poartă sub brațul stîng o „carte babiloniană" (*Babilonicum librum*) (g. XIV 3).

[23] *„Iste (Mani) non est primus auctor huiuscemodi doctrinae nec solus, sed quidam Scythianus nomine apostolorum tempore fuit sectae huis auctor et princeps, sicut fuerunt et multi alii apostatae..."*. Hegemonius, *Acta Archelai, ed. cit., apud* L. J. R. Ort, *Mani. A Religio-historical Description of His Personality*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 36.

supranumele unui *Corbicus*, copil adoptat de singura adeptă cîștigată vreodată de Terebinthus, o bătrînă. Acesta își însușește cărțile lui Terebinthus (adăugind și cîteva idei personale), își alege trei discipoli dintre care îl păstrează în preajma sa pe *Hermas*, trimițîndu-i pe ceilalți doi, *Thomas* și *Addas*, în Egipt și respectiv Scythia[24]. Putem credita ipoteza că și Hegemonius manipulează anumite procedee polemice standardizate (*e.g.* „argumentul plagiatului"), ceea ce ne pune în situația de a nu accepta *ad litteram* materialul pe care îl colportează.

c) Un martor prețios este și părintele istoriografiei bisericești, Eusebiu de Cezareea. Scurtul capitol din **Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία** dedicat maniheismului exprimă față de acesta o mare aversiune. Mani este practic un nebun dirijat de diavolul însuși, îndrăznea să se autointituleze Paracletul și își alesese 12 discipoli prin intermediul cărora otrava învățăturii sale a depășit granițele Persiei, lățindu-se în toată lumea[25].

d) Un alt ierarh foarte citit în lumea patristică și bizantină, *Sfîntul Chiril al Ierusalimului*, amintește despre maniheism în cateheza VI, 20-35 (mai ales 32 și 34)[26] și în cateheza intitulată *De Deo Uno*, în care se face un scurt raport heresiologic, menționînd două dintre obiceiurile practicate de maniheeni.

e) Un nume de rezonanță în polemica patristică antimaniheică este cel al Episcopului *Titus de Bostra* (în Arabia), care ne-a lăsat un tratat Împotriva maniheilor, în patru

---

[24] Informația poate fi coroborată cu ipoteza pe care am formulat-o în n. 17.

[25] V. textul în cartea VII, cap. XXXI: „Ἐν τούτῳ καὶ ὁ μανεὶς τὰς φρένας ἐπώνυμός τε τῆς δαιμονώσης αἱρέσεως τὴν τοῦ λόγισμοῦ παρατροπὴν καθωπλίζετο, τοῦ δαίμονος, αὐτοῦ δὴ τοῦ Θεομάχου σατανᾶ". (Eusèbe de Cèsarée, *Histoire écclésiastique*, tome III, p. S. C.).

[26] Migne, P. G., 33, f. și 600.

cărţi, scris după moartea lui Iulian Apostatul (26 iunie 363). Tratatul angajează polemica pe teren doctrinar și apologetic, demontînd cu argumente logice marile aserţiuni ale maniheismului (providenţa se opune postulării unui Rău etern), denunţă trunchierile și aprehensiunile marcionite arătate de Mani faţă de *Vechiul Testament*, pune în context ortodox demonologia *Noului Testament*, pe care maniheii o utilizau *pro domo*. Important pentru multitudinea citatelor, Titus nu face totuși distincţia necesară între cărţile lui Mani și cele ale urmașilor săi. Cartea a II-a a lucrării sale reprezintă – după aprecierea lui Quasten – „cel mai detaliat tratat despre teodicee din literatura creștină primară"[27].

f) Informaţiile colportate de *Sfîntul Epifaniu al Salaminei* depind aproape exclusiv de referatele din *Acta Archelai* și *Contra Manicheos*[28].

g) În schimb, *Sfîntul Seraphion de Thmuis* (Egiptul de Jos), marele companion al Sfîntului Athanasie și contemporanul mai vîrstnic al lui Titus de Bostra, a scris o lucrare cu titlul *Adversum Manichaeum egregium librum et de Psalmorum titulis alium et ad diversos utiles epístolas*, transmis de același codex genovez din secolul XI[29], care prezintă anumite date inedite. Calificativul *egregius* provine de la Fericitul Ieronim (*De Vir.* III, 99), iar supranumele de

[27] Opera lui Titus Bostrenis s-a păstrat într-o traducere siriacă datată 311 A. D. (manuscrisul *Brit. Mus. Add. 12150*). Din originalul grecesc s-au păstrat doar două cărţi și o mică parte din a treia în *Codex Genova*, Biblioteca della Misione urbana gr. 37, și copii, cum ar fi în *Athos Vatopedi 236*. Ediţii în Migne, P. G., 18, 1069-1264 (text grec). Textul siriac P. A. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manicheos libri quator Syriace*, Berlin, 1859.

[28] *Panarion haereticom*, cap. 66 (*i.e. ancoratus*, P. G., 43, 17 *sq.*).

[29] Care conţine și opera lui Titus Bostrenis (v. *supra*, n. 24); ediţii: *Liber adversus Manichaeos*, R. P. Casey, „Harvard Theological Studies", 1931; parţial în Migne, P. G., 40, 900 și P. G., 18, 1116-1132 (în ordine amestecată), 1213-1256.

Scholasticus explică abundentele dovezi de erudiţie teologică, filosofică şi retorică prezente în text.

Multitudinea tratatelor polemice din secolul IV demonstrează faptul că ravagiile propagandei maniheiste se făceau în primul rînd simţite în mediile urbane din perimetrul Orientului Apropiat. După cum am văzut, *Acta Archelai* rămîne supremul arhetip al majorităţii textelor ulterioare.

Tot în limba greacă ni s-au mai păstrat două izvoare şi anume:

h) În lucrarea filosofului necreştin *Simplicius* (secolul VI), Εξηγήσεις εἰς τὸ Επικτήτου Ἐγχειρίδιον (*Comentarii la Manualul lui Epictet*) – cap. 27 – se înfăţişează o schiţă a sistemului maniheean, fapt care ne încredinţează, după justa părere a lui L. J. R. Ort – că propoziţiile doctrinare fundamentale pătrunseseră la acea dată în cultura filosofică a elitelor (încă) păgîne[30].

i) În sfirşit, este vorba de aşa-numitele *„formule de abjuraţie"* impuse maniheilor convertiţi la creştinism. Simpla lor existenţă atestă eficienţa practică a scrierilor creştine antimaniheice, nesoldate, aşa cum poate ne-am fi aşteptat, doar cu limitarea prozelitismului, ci şi prin cîştiguri de adîncime. Cea mai veche *abjuratio* datează din secolul VI. O alta, din secolul IX, reliefează activismul maniheic în teritoriile cu majoritate creştină, anexînd o preţioasă listă a principalelor comunităţi[31].

[30] Ed. F. Dübner, Paris, 1840.

[31] Iată cum sună aceste formule: 1. 'Ανάθεμα ταῖς λέγομέναις τῶν Μανιχαίων 'Εκκλησίαις αἵτινές, εἰσιν αὗται· ἡ Μακεδονία, ἤτοι ἡ ἐν Κολωεία Κίβοσσα· ἡ Αχαία, ἤτοι ἡ κατα Λυκίαν ἡ Κολοσσαέων, ἤτοι ἡ Κυνοχωρητῶν ἡ 'Εφεσίων ἤτοι ἡ ἐν Μοφουηστία, καὶ ἡ φιλιππησιῶν (Migne, P. G., 1, col. 1461-1742, aici col. 1468 C). Existau deci comunităţi bine constituite şi suficient de „periculoase" pentru a fi abjurate nominal în Macedonia, Colonia, Ahaia, Lychia, Colone, Kynohore, Efes, Mopsuestia şi Filipi. Trebuie să remarcăm în context şi faptul că într-un *document creştin* de certificare a ortodoxiei, comunităţile maniheiste sînt numite Biserici (ἐκκλησίαις).

4) Avem datoria de a semnala în finalul acestei descrieri a izvoarelor indirecte documentele păstrate în *latină*. Acestea sînt însă incidentale, ușor neclare și în majoritate dependente de referinţele grecești ajunse în Apus. Distingem trei categorii tipologice: i) scurte eseuri dogmatico-polemice; ii) disputaţiile personale; iii) decretele antimaniheiste emise de autoritatea imperială.

a) În prima categorie menţionată avem informaţii la: Sfîntul Ilarie din Pictavium[32], Sfîntul Ambrozie de Mediolanum[33], Fericitul Ieronim[34] și Filastriu[35].

b) A doua categorie este abundent ilustrată de scrierile Fericitului Augustin, care a fost timp de 9 ani (376-384) *auditor*, adică membru al unei comunităţi maniheice aflat pe prima treaptă de iniţiere. Mînat de „zelul obișnuit al renegatului" – după subtila remarcă a lui Ort –, acesta a criticat cu necruţătoare virulenţă religia pe care o părăsise în favoarea creștinismului ortodox profesat de Sfîntul Ambrozie. Iată lista lucrărilor augustiniene despre maniheism:

De moribus Manichaeorum (P. L., 32); *De utilitate credendi* (P. L., 42 și *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), pp. 1-48); *De duabus animabus* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 49-80); *Contra Fortunatum* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 81-112); *Contra Adimantum* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 113-190); *Contra epistolam Manichaei quam vocat Fundamentum* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 191-248); *Confessionnes* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 249-797); *Contra Faustum* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 249-797); *Contra Felicem* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 789-852); *De natura boni*

[32] Hilarius Pictaviensis, *De trinitate*, II, 4, VI, 10; *Ad Constant.*, II, 9; *In Psalm.* LXVIII, 14.

[33] Ambrosius, *Hexaem.*, III, 32; *Apol. Dv. alt. 27*; *In Psalm.* CXVIII, Serm. I, 8 și XXII, 23; *De fide*, I, 57; II, 44 și 119; III, 42; V. 104/105 și 182.

[34] Hyeronimus, *In Esaiam*, II, 3.

[35] Philastrius, *De haer.*, 61, 88, 100 și 129.

(P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 853-889); *Contra Secundinum* (P. L., 42 și CSEL, 25, pp. 891-947); *Enarrationes in Psalmos*, 140 (P. L., 37).

Fericitul Augustin a practicat maniheismul într-o comunitate nord-africană în care nu erau admiși decît intelectualii și care se prezenta pe sine sub forma unei secte creștine. Informaţiile „esoterice" (*i.e.* directe) despre Mani și doctrina lui sînt totuși decepţionant de precare. *Contra Felicem* conţine o formulă de abjuraţie semnată de Felix *„coram populo"* la sfîrșitul disputei cu marele cartaginez. O altă asemenea formulă îi era atribuită lui Augustin, la sfîrșitul secolului VI (Migne, P. L., 65).

c) Trecînd frontierele Imperiului Roman, maniheismul s-a izbit de măsurile represive adoptate de o serie de cezari, în egală măsură persecutori ai creștinismului, dar nu numai; excerptăm aici cu titlul ilustrativ două fragmente din *edictul* emis de Diocleţian și trimis lui Julianus, proconsul al Africii (23 martie 297), și respectiv din *decretul* împăratului creștin Valentinianus, emis în 372[36]. Aceste referinţe sugerează deja ostilitatea universală cu care a fost întîmpinat maniheismul.

---

[36] *„Manichaeos audivimus nuperrime veluti nova et inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi conmittere populus namque quietos perturbare nec non et civitatibus magna detrimenta inserere; et verendum est, ne forte ut fieri adsolet, accedenti tempore conenfur per execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam, et universum orbem nostrum veluti venens anguis malivoli inficere"*. Măsurile punitive sînt drastice: *„Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poene, subici, ita ut flammeis ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecepimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus. Si que sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maioris peisonae ad hanc inauditam et turpem atque per*

Am insistat, cum era și firesc, asupra izvoarelor, din două motive: 1. textele (mai ales indirecte) care ne vorbesc despre Mani comunică subiacent *atitudinea marilor religii (în primul rînd a creștinismului) față de învățătura pe care acesta a profesat-o*. Avem aici *ipso facto* o primă schiță a istoriei reale a maniheismului, deși finalismul și „anistorismul" patristic au determinat preferința pentru expunerea schemelor doctrinare (foarte curînd standardizate) în detrimentul relatărilor concret factologice; și 2. orice aprofundare viitoare a subiectului va trebui să considere gama destul de vastă a izvoarelor amintite și în prezenta lucrare, supunîndu-le unei analize comparative.

Viața Profetului Mani și originile „Bisericii maniheene"

Manichaios sau *Manichaeus* sînt nume care provin din siriacă, unde *Mani hayya* înseamnă tocmai „Mani cel viu"[37].

omnia infamem sedam vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari". (Publicat în *Jurisprudentiae antejustinianae reliquias*, vol. II, 2, p. 381, Bibliotheca Teubneriana, ed. a II-a, Leipzig, 1927, *apud* L. J. R. Ort., *op. cit.*, p. 42, n. 2).

Iată și un fragment din decretul lui Valentinianus (364-375): „Ubicumque Manichaeorum Conventus vel turba huiusmodi reperitur, doctoribus gravi consione nectatis, his quoque, qui conveniunt, ut infamibus atque probosis, a uetu hominum segregatis, domus et habitacula, in quibus profana institutis docetur, fisci viribus indubitander adseiscantur" (Publicat în Codex Theodosianus, Theodoriani Libri XVI, vol. I, 2, p. 855, ed. de Th. Mommsen și P. M. Meyer, Berlin, 1905, *apud* L. J. R. Ort., *op. cit.*, p. 43, n. 1).

[37] Avînd în frunte teontologia vechi-testamentară, toate doctrinele Răsăritului (și includem aici marele sistem gnostic) profesează acest vitalism teologic care comportă două afirmații fundamentale: 1. divinitatea este viața prin excelență și 2. viața omului – expresie a unei existențe

Profetul s-a născut la 14 aprilie 216 d. Hr. (8 Nisan 527 era seleucidă), în apropiere de Ktesiphon. Locul său de baștină i-a determinat pe emuli să-și numească generic Maestrul cu epitetul al-Babiliyn, „Babilonianul". Mani însuși se numește pe sine și este numit „Crainic al lui Dumnezeu venit din Babilonia" sau „Medic ieșit din țara Babilonului".

Care era situația politică și contextul socio-cultural în Mesopotamia secolului III? Răspunsul – oricît de sumar la această întrebare – este de natură să contureze ambianța în care s-a format profetul și de aici întreg cîmpul intențional al maniheismului. La acea dată, Mesopotamia constituia arena rivalității a două mari civilizații – cea iraniană și cea romană –, intrate în coliziune pe plan militar, dar și religios. Ktesiphonul și Roma simbolizau în fond concurența deschisă dintre elenism și cultura persană în sens larg. Pînă în vremea lui Traian, Roma reușise să își păstreze supremația în nord-vestul Mesopotamiei, dar în 237-238 acest *statu quo* convenabil încetează ca urmare a ofensivei lui Ardashir, cuceritorul de atunci al Nisibei[38]. Ascensiunea lui Shapur I (încoronat la 242) a impus Romei noi poziții defensive. Acesta este cel care, în urma unui energic asediu al Edesei, îl va lua prizonier pe cezarul Valentinian al III-lea (260) și tot el va fi singurul mare protector al maniheismului *in*

depreciate – are nevoie de o reevaluare în perspectivă eshatologică: în urma alungării din Rai, în închisoarea materiei sau chiar a trupului, ființa precară a omului nu se poate „realiza". Din punct de vedere creștin, aceste constante se explică prin memoria paradisiacă prezentă în proporții diferite în fiecare individ.

[38] Se știe că orașele Nissibe, Edessa și Ghandisapur au fost nu numai focare ale civilizației iraniene, dar și principalele locuri de refugiu ale elitelor teologice monofizite retrase acolo din fața persecuțiilor imperiale. Spații de mare efervescență ideatică, aceste metropole au putut oferi încă din secolul III scena ideală de contact sincretic între creștinism, zoroastrism, buddhism, mithraism, mandeism și noua religie întemeiată de Mani.

statu nascendi. Ca urmare a succesului din 260, Shapur I – acest Justinian al Iranului – a recucerit o parte din vechile posesiuni Ahemenide (Cylicia, Cappadocia, Lycaonia, Pontus și probabil Galatia), declarînd astfel supremaţia Sasanizilor asupra întregului Orient Apropiat. Nu putem detalia aici procesele cumulative și conjuncturile care au schimbat atunci raportul de forţe între cei doi coloși aflaţi în conflict. Reţinem doar faptul că propovăduirea lui Mani a fost direct potenţată de acest nou climat politic întru totul favorabil Iranului.

Din punct de vedere socio-cultural, Iranul secolului III d. Hr. prezintă ca notă particulară coexistenţa dintre *superstratul elenistic* (atestat de inscripţii, dar și de terminologia aulică la care se adaugă eliminarea treptată a grafiei cuneiforme) și *substratul oriental*, alcătuit din populaţiile autohtone vorbitoare de palmyriană sau persană *pahlavi*. Totuși, culturocraţia elenistă nu avea aici și nici nu ar fi putut să aibă un cîștig de cauză absolut: o serie de documente (Epistola lui Mara bar Serapion, scrierile lui Bardesanes, „Cîntecul (siriac) al Perlei") demonstrează dinamismul culturii de substrat. Acest polimorfism etno-lingvistic a reprezentat terenul pe care s-au grefat marile curente religioase active în Iranul sasanid și teritoriile învecinate. Putem aminti în context, alături de *zurvanism* (sprijinit de clasa politică și de casta sacerdotală a Magilor), zoroastrismul și chiar iudaismul[39], cărora li se asociază rezistenţa unor culte locale (Ishtar din Arbela *e.g.*), precum și expresiile religioase ale sincretismului greco-sirian.

[39] V. în acest sens sinagoga de la Dura-Europos (pe malul Eufratului). Avem aici cea mai liberă expresie a iudaismului din diaspora: principiile iconoclaste sînt abolite, se abordează iconografia sincretică, deschisă nu numai motivelor antropomorfe, dar și celor extraiudaice (preoţi, magi etc.).

Dacă iranocraţia a stimulat dezvoltarea personalităţii religioase a lui Mani sub aspect socio-cultural, ea a afectat în schimb poziţia politică a familiei Profetului: tatăl acestuia, pe nume Patik, Pattikios sau Patecius, era originar din Hamadan (vechea Ecbatana) și provenea dintr-o familie princiară înrudită cu aceea a Arsacizilor, suverani parţi detronaţi nu mult după nașterea lui Mani, prin înscăunarea deja amintitului Ardashir. Printr-o deducţie nu neapărat psihanalitică putem motiva latura „protestatară" a maniheismului prin existenţa unei anumite „morale a resentimentului", pîrghie clasică în mecanismul multora dintre „inovaţiile" care jalonează dialectica religioasă a omenirii. Această psihologie contestatară s-a reflectat și în adeziunea lui Patik la secta „baptiștilor" (a botezătorilor), după ce – ca urmare a unui mesaj mistic primit într-un templu din Ktesiphon – jurase să se abţină de la legătura trupească, carne și vin. Această sectă a „celor purificaţi" nu era mandeeană, după cum s-a crezut, ci *elkhasaită*, zelatorii ei fiind adepţi ai profetului Elkhasai, care primise, pe la anul 100 d. Hr., o viziune „în ţara parţilor". Este vorba de o sectă de tranziţie, care observa tradiţiile iudaice, dar le combina cu învăţăturile unui creștinism de tip gnostic, respectînd explicit – și acest aspect este profund semnificativ – poruncile Mîntuitorului. Nu se poate, prin urmare, tăgădui rolul jucat de factorul creștin în ideogeneza maniheismului, dacă ţinem cont de faptul că Mani a frecventat mediul elkhasait timp de 21 de ani (219 / 20-240). Treptat însă, el se distanţează de coreligionarii săi, criticînd abluţiile cotidiene și exigenţa anumitor *tabu*-uri alimentare. Unii îl consideră „inspirat", alţii văd în el un apostat sau un inovator periculos. Ruptura s-a produs pe fondul a două anghelofanii, de fapt confruntări ale eroului cu *alter ego*-ul său ceresc. Prima revelaţie are loc la 12 ani (1 aprilie 228 / 8 Nisan 539 sel.), cînd al-Tawm („Geamănul") îi sugerează lui Mani

retragerea din sectă. O a doua iluminare are loc la 24 de ani[40] (19 aprilie 240 / 8 Nisan 551 sel.), imediat după încoronarea lui Shapur I – coregent al lui Ardashir –, Mani primind cu acest prilej porunca de a-și începe propovăduirea publică. Avem aici certificatul de naștere al noii religii, Mani considerîndu-se de acum înainte încarnarea Sfîntului Duh, „Apostol al luminii", „Luminător suprem" trimis de divinitate. Este judecat de tribunalul unor Superiori, care îl acuză de trădare a legii și orientare proelenistă, excluzîndu-l din comunitate. Profetul se conformează verdictului și propriei chemări, părăsind secta alături de tatăl său și de doi primi discipoli: pentru acest mare Exclus, elkhasaiţii reprezentau acum Duhul Greșelii și mediul de care trebuia să se desprindă pentru a-și propovădui nestînjenit revelaţiile.

Reîntors în Ktesiphonul natal, Mani își începe prima călătorie misionară îndreptîndu-se spre nord-vestul peninsulei indiene, în actualul Balucistan. La moartea lui Ardashir (242 d. Hr.) se reîntoarce în ţinuturile de baștină și are o întrevedere cu Shapur I[41], care, impresionat de personalitatea ciudatului său interlocutor, îngăduie propagarea noii religii, sub protecţia autorităţilor locale. Profitînd de această suverană autorizaţie, Mani organizează misiuni interne, dar și dincolo de fruntariile iraniene, în Egipt, Margiana, Bactriana etc.

După moartea lui Shapur I și consumarea scurtei domnii a lui Hormisd I, celălalt fiu al defunctului Rege al Regilor, Bahram I îmbrăţișează cu fervoare mazdeismul conferind

---

[40] Nu putem ști dacă frecvenţa anghelofaniilor, bazate pe multiplii lui 12, are aici semnificaţia unor „cicluri" mistice sau dacă ea reprezintă doar un calcul aritmosofic operat de biografii Profetului.

[41] Anumiţi cercetători au considerat că Profetul nu ar fi putut avea o întîlnire „faţă către faţă" cu Shapur. Dar ascendenţa lui princiară și relaţiile cordiale cu fratele suveranului pledează pentru veracitatea acestui episod.

Magilor nu numai privilegiile unui corp sacerdotal oficial, dar și puteri discreţionare pe teren politic. În acest context, un anume Kartir, ajuns Mare Mobad, persecută cu violenţă toate sectele și ereziile heteroiraniene. Adus în faţa lui Bahram, cu care are o energică dispută, Mani este condamnat și închis; sacrificarea „Luminătorului" va dura 26 de zile, culminînd cu răstignirea acestuia σταῦροσις (*dargirdeh*), care în maniheism desemnează orice martiraj, indiferent de forma supliciului. Mani a murit într-o luni, în jurul orei 11. Avea, după cîte se pare, 60 de ani[42]. Decapitat – capul său este expus pe una din porţile orașului.

După cinci-șase ani de interregn spiritual, conducerea comunităţii este preluată de *Sisinnios*, martirizat la rîndul său prin 291-292, ca urmare a unei persecuţii ordonate de Bahram al II-lea. Prigoanele au alternat cu remisiuni temporare pînă în vremea lui Hormisd al II-lea.

*

Istoria maniheismului este în mare măsură condiţionată de conceptul ecleziologic pe care Mani l-a așezat la temelia propovăduirii sale. Împrumutînd o concepţie de origine probabil elkhasaită, Mani și-a autoproclamat calitatea de ultim profet dintr-o serie de iniţiaţi și „descoperitori" din care făceau parte Adam, Zoroastru, Buddha și Iisus. Revelator suprem și ultim mesager al cerului, el inaugurează ciclul cosmic final caracterizat prin convertirea tuturor la adevăr și

[42] Există mai multe ipoteze referitoare la data morţii lui Mani. Majoritatea specialiștilor înclină pentru 19 ianuarie / 14 februarie 276 d. Hr. (*e. g.* H. H. Schaeder), deși alte conjecturi cronologice propun 14 februarie / 2 martie 274 (W.B. Henning) sau 31 ianuarie / 26 februarie 277 (S. H. Taqu Taqizqdeh).

distrugerea „lumii”[43]. Ca și Montanus, Profetul se identifică cu Paracletul promis de Hristos[44]. Spre deosebire de predecesorii săi, care răstălmăciseră Revelaţia, el se consideră a fi purtătorul gnozei supreme. Această „totalizare” restaurativă decide caracterul universalist al Kerygmei maniheice. Dat fiind că nu păstrează decît „părţi” din Revelaţie, bisericile întemeiate de înaintașii săi (Zoroastru în Iran, Buddha în Orient, Iisus Hristos în Occident) sînt fatalmente locale, izolate în propriul particularism. Universalismul structural pe care și-l revendică a făcut din maniheism o religie puternic misionară, iar Mani n-a încetat să fie, după modelul paulin, apostolul itinerant, marele propovăduitor solicitat de febrilitatea unei neîncetate **ξενιτεία**.

Pe la 240, Mani convertește un suveran local din regiunea Indului de Jos: regele vede în el un „nou Buddha”. Informaţiile literare ni-l prezintă pe Profet organizînd

---

[43] Această schemă doctrinară (revelaţia progresivă, convertire *versus* distrugere) este reiterată în cadrul Islamului.

[44] Graţie procedeului dogmatic al apropierii, teonimul παράκλητος a putut desemna și în cadrul teologiei creștine pe fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi. Tatăl este Cel prin Care se lucrează mîngîierea: ὁ δέ πατὴρ δὶ ὢν ἐνεργεῖ τὴν παράκλησιν (Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Eun*, 2, Migne, P. G., 45, 552 A *sq.*). Fiul este socotit παράκλητος în sensul de *deprecator*, Sfîntul Duh Paracletul prin excelenţă (cf. *Ioan* 15, 26), într-o accepţie care corespunde latinescului *consolator*, omniprezent în vechile simboluri de credinţă. În ceea ce îl privește pe Montanus, acesta uzurpase explicit teonimul în cauză, extinzîndu-l la nivel trinitar: ἐγώ εἰμί ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱος καὶ ὁ παράκλητος (Montanus, *Fragmenta*, *apud* Didymus, *De trinitate*, 3, 41, Migne, P. G., 39, 984 B). La gnosticii valentinieni παράκλητος desemnează unul dintre *eoni* (cf. Iraeneus, *Adversus haereses*, 1, 1, 2, Migne, P. G., 7, 449 B). Avem de asemenea mărturii patristice despre autoidentificarea lui Mani cu figura Paracletului (v. Eusebiu. *Historia eccliastica*, 7, 31, 1, Migne, P. G., 20, 70 C sau „PSB”, 13, p. 306; Hegemoniu, *Acta Archelai*, 11, Migne, P. G., 10, 1445 B); Pseudo-Hrisostom, *De sancto Spirito*, 10; Socrate, *Hist. eccl.*, 1, 22, 8, Migne, P. G., 67, 127 B).

misiunea[45]. O primă linie misionară a vizat expansiunea spre vest, instrumentînd „cucerirea" doctrinară a Mesopotamiei romane, Siriei, Arabiei de Nord și Egiptului. În secolul III, misionarii manihei debarcaseră prin Marea Roșie spre Tebaida, stabilindu-se la *Hypsele*, unde neoplatonicul Alexandru de Lycopolis atestă venirea lui *Thomas* și *Papos*. Succesele misionare înregistrate la Alexandria frămîntă elitele intelectuale și declanșează riposta cercurilor ecleziastice creștine[46].

Din Egipt, Adimantus – unul dintre apostolii lui Mani audiat și de Fericitul Augustin – răspîndește noua religie în tot nordul Africii, Roma este atinsă în vremea Papei Miltiade, pentru ca la începutul secolului IV aceasta să se infiltreze în Dalmaţia[47]. Simultan, maniheismul pătrunde în sudul Galiei și în Iberia, unde fuzionează cu priscilianismul[48].

Secolul IV marchează apogeul expansiunii maniheismului în Imperiul Roman, unde persecuţia începe să fie de acum sistematică, pe baza unor legi represive mereu înăsprite.

În 445 – din iniţiativa Papei Leon cel Mare – toate comunităţile „dualiste" sînt expulzate din Italia, iar în 527

---

[45] Generaţiile ulterioare au supradimensionat spaţiul misionar controlat de Mani, susţinînd că acesta ar fi ajuns personal pînă în Tibet, India și China.

[46] Grefarea maniheismului în Egipt a fost mult facilitată datorită apercepţiei religioase a localnicilor, familiarizaţi atît cu principiile gnozei, cît și cu rigorismul encratit.

[47] Aşa cum rezultă dintr-o inscripţie dedicată unei „fecioare maniheene" la Salona (cf. Puech, *op. cit.*, p. 542).

[48] Pentru congenialitatea doctrinară dintre maniheism și priscilianism – Priscilian de Avila († 385) a fost primul eretic executat din ordinul autorităţilor seculare – v. excelenta monografie a lui Henry Chadwick, ***Priscillian of Avila, The Occult and the Charismatic in the Early Church***, Oxford, 1976, în special pp. 21-24; 46-50; 194-198.

Justin și apoi Justinian promulgă o lege care prevedea pentru toţi membrii sectei pedeapsa capitală. „Dacă în pofida acestora” – scrie H. Ch. Puech – „maniheismul a putut subzista și altfel decît cu titlul de fantomă heresiologică – acest lucru s-a petrecut doar sporadic și tainic, în sînul unor grupări slabe și izolate dacă nu cumva – așa cum s-a crezut de asemenea – el nu s-a metamorfozat într-o anumită măsură sau vulgarizat, redus la cîteva trăsături elementare, nu a mai exercitat de atunci înainte decît o influentă vagă și difuză”[49]. Putem conchide că datorită persecuţiilor cu care a fost întîmpinat în Occident, maniheismul a supravieţuit acolo cu ajutorul a trei formule principale de camuflaj: un *kripto-maniheism* transpus cu vremea într-un *neomaniheism* (catharii, valdenzii), alături de un *maniheism popular* aglutinat în complexul superstiţiilor sincretiste caracteristice creștinismului rural.

Cum se prezenta harta misionară a maniheismului în cealaltă parte a lumii pe care Profetul o avea de cucerit, respectiv în Iran și Extremul Orient? Se pare că pînă la căderea Imperiului Sasanid (651), ideile lui Mani nu depășiseră masivul muntos al Pamirului pe o rază al cărei centru de iradiere, adevărată „Meccă” a maniheismului, rămînea vechea cetate Seleucia-Ktesiphon. Această relativă stagnare trebuie pusă pe seama disensiunilor intracomunitare, concretizate prin desprinderea *partidei rigoriștilor* (*denawaryya*), la care se adaugă formarea unei grupări de tip zelot, foarte activă în acţiunile represive dirijate împotriva creștinilor[50]. Abia cucerirea arabă a consolidat maniheismul babilonian dată fiind toleranţa religioasă manifestată de califii omayyazi,

[49] *Histoire des Religions*, sous la direction d'Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, tom. II, Paris, 1972, p. 543.

[50] Este vorba de așa-numiţii *mazdakiţi*.

evidentă și benefică în pofida controverselor și schismelor care au tulburat întreg secolul VIII.

În schimb, califatul abbassid nu a mai privit cu ochi buni difuzarea învăţăturilor lui Mani, lichidînd focarele maniheiste din perimetrul lor originar. Ca reacţie administrativă, sediul imamatului este transferat de la Seleucia la Samarkand.

Supravieţuirea maniheismului ca religie activ-misionară s-a datorat debușeului extrem oriental pe care aceasta și l-a creat ulterior în China, unde pătrunde pe la 675. Prezentîndu-se sub titulatura de „religie a luminii" (*ming-kiao*), maniheismul va repurta aici victorii importante ca urmare a sincretizării sale cu buddhismul și confucianismul[51].

Dar adevăratul paradis terestru al maniheismului a fost imperiul uigurilor, întins din Mongolia septentrională pînă la Fluviul Galben, singurul spaţiu politic în care maniheismul a devenit religie de stat[52]. Dat fiind că preoţii manihei erau totodată reprezentanţi diplomatici ai uigurilor, autorităţile imperiale chineze au permis acestora construcţia de temple în diferite localităţi: pe această filieră, maniheismul s-a putut extinde pînă în Siberia. Acest proces de consolidare pe baze statale s-a întrerupt subit în 840, cînd regatul uigur este zdrobit de kirghizi. Supravieţuind în diverse enclave, maniheismul s-a repliat mai ales în Turkestanul oriental, de unde a fost expulzat în urma invaziei lui Genghis-Khan. Ultimele comunităţi distincte vor mai rezista, mai ales pe

[51] Aceeași schemă a „revelaţiei progresive" – preluată evident din teologia biblică – a prezidat procesul de sincretizare a maniheismului cu religiile tradiţionale din spaţiul chinez, unde marile spirite tutelare (Lao-tze, Shakyamuni) figurau ca *avataruri* ale lui Mani.

[52] Situaţie analogă cu cea creată în statul khazarilor, convertiţi la iudaism.

teritoriul chinez, prezenţa lor fiind semnalată, în diferite formule, taoiste și buddhiste, pînă în secolul XIV.

Teologia maniheismului

1. Mitul dogmatic

După cum am mai avut prilejul de a aminti, Mani se considera pe sine posesorul legitim al tuturor formelor de revelaţie parţială purtate de predecesorii săi, pe care urma să le integreze într-o sinteză perfectă, definitivă[53].

Cu toate acestea, maniheismul nu realizează sincretismul universal pe care îl proclamă prin proiectul unei atotcuprinzătoare *ars combinatoria*. Evidente și incontestabile, influenţele iudeo-creștine, mazdeene, mandeene, buddhiste sau zurvaniste – cărora li se asociază impactul apocrifelor iudaice, preluate prin intermediu aramaic – nu estompează aporturile doctrinare originale, datorate întemeietorului însuși, cu toate că încercarea de a le departaja în absolut este probabil sortită eșecului. Raportul dintre mesajul lui Mani și *background*-ul său religios sau ideologic este mai degrabă unul proteic, de reciprocă și secundară adaptare a unei „revelaţii" omnivalente la datele unei tradiţii locale și particulare. Nu este vorba de o sinteză „organică" sau de asimilarea unor componente moștenite, cît de capacitatea noii doctrine de a supracaracteriza – în termeni universali – o serie de tradiţii doctrinare altminteri incompatibile. În realitate, maniheismul este o *gnoză hiperbolizată* pînă la

[53] Iată propriile sale cuvinte: „Scrierile, Înţelepciunile, Apocalipsele, parabolele, psalmii Bisericilor (comunităţilor) interioare s-a reunit din toate părţile în Biserica mea, cu Înţelepciunea pe care v-am dezvăluit-o. Ca un fluviu care se contopeşte cu alt fluviu pentru a forma un curent puternic, tot aşa s-au contopit vechile cărţi în scrierile mele; şi au format o mare Înţelepciune aşa cum nu a mai existat în generaţiile precedente".

dimensiunile unei religii universale. Climatul „baptist" în care s-a format Mani a impregnat mentalitatea sa cu elemente preluate din gnosticismul propriu-zis, mai cu seamă din acela al lui Marcion și Bardesanes[54].

Dar relaţiile maniheismului cu gnoza sînt încă mai adînci: ca și acolo, noua religie ţintește spre cunoașterea absolută cu scop mîntuitor, descoperind omului *sensul* profund al existenţei sale. Ideea de eliberare și aspiraţia corespunzătoare ei sînt expresii ale condiţiei umane ca atare: *Sein zum Tode*. Dar dacă omul este capabil să-și resimtă condiţia ca pe o „captivitate" malefică, trăind totodată cu nostalgia paradisului (pe vremea cînd era liber sub raport subiectiv și obiectiv), rezultă că starea lui actuală reprezintă „anormalul" prin excelenţă. Conștiinţa captivităţii în „materia rea" și certitudinea că Dumnezeu – Care este Adevărul și Binele – nu poate participa la sau crea acest cosmos al tenebrelor le-a impus gnosticilor postularea existenţei unei divinităţi mediocre, inferioare și chiar malefice, responsabilă de existenţa răului: este *Demiurgul* acestei lumi precare și tiranul prezentului eon[55]. Maniheismul va absolutiza aceas-

[54] Anumite teme şi mitologeme (Fecioara Luminii, „seducerea Arhonţilor", Sethel şi antropogonia, dochetismul hristologic) sînt evident înrudite cu personajele care apar în literatura gnostică a secolelor II-III.

[55] Etimologia acestui termen explică pînă la un punct conotaţiile peiorative pe care le-a dobîndit în greaca elenistică: δημιουργός cu sensul de „artizan" sau „meşteşugar specializat" desemna în vocabularul homeric apartenenţa la o corporaţie (de tîmplari, ghicitori, medici, aezi sau heralzi). În atică, ea privește clasa artizanilor patronaţi de Tezeu. Treptat, termenul este concurat de βαναύσος – meşteşugarul proletarizat de la care preia, prin contagiune semantică, notele negative. Etimologic, cuvîntul este în mod clar compus din δήμιο-Φοργός, desemnînd pe „artizanul lucrător de obiecte care privesc întreg poporul", pe „cel care se ocupă cu (administrează) afacerile populare" sau chiar „cel care lucrează pămînturile comunale". Încărcat cu acest sens negativ (alături de sensul meliorativ platonic), el a intrat în vocabularul religios al elenismului pentru a patrona o cultură a dispreţului (v. P. Chantraine, *Dictionnaire*

tă dualitate, convertind asimetria viziunii ierarhice adoptate de gnostici (Dumnezeu / Demiurgul / lumea), într-o coordonare sau chiar într-un paralelism de principiu, aprioric. Deosebirea este următoarea: desigur, Răul Absolut este încarnat în Prinţul Tenebrelor, dar lumea este pînă la urmă un *amestec* de bine și de rău, produs al Demiurgului, conceput ca entitate emanată de Dumnezeul suprem. (După opinia lui Puech, această „corecţie" optimistă s-a făcut sub influenţa mazdeismului).

Așa cum relevă același autor, ἡ γνῶσις este de fapt o ἐπιγνῶσις, *cunoașterea* se reduce la *recunoașterea* condiţiei originare, este adică o conștientizare în urma căreia energiile omului, obnubilate în deplorabilul său coabitat cu materia, se descătușează recunoscînd în ele însele o *parcelă transcendentă consubstanţială cu Dumnezeu*, dar îngropată în abjecţia lumii, actuale și datoare să se elibereze din strîmtoarea acesteia[56]. Nuanţa este fundamentală căci, dacă sufletele sînt fragmente din substanţa divină, rezultă că divinitatea însăși este amestecată, impurificată și prizonieră în corpul uman. Prin intermediul oamenilor se consumă de fapt o *theodramă*, Dumnezeu Însuși este „Mîntuitorul mîntuit" sau „cel care trebuie mîntuit", El identificîndu-se în speţă cu figura gnostică a lui *Salvator salvatus*. Mîntuirea omului nu are deci mobiluri exclusiv „filantropice", ea prezentîndu-se mai

étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Editions Klincksieck, Paris, 1968, vol. I, p. 273).

[56] Această relaţie dintre ἡ γνῶσις și ἡ σωτηρία este în fond biblică. Interesant că Sfînta Scriptură folosește în contexte asemănătoare termenul ἐπιγνῶσις, *e. g.* la *I Corinteni* 13, 12, unde epignozia (aici în formă verbală) potenţează și depășește simpla gnoză umană, unilaterală. Teognozia este aici deci simetrică, dar nu simultană cu epignozia divină asupra omului: „ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην"

degrabă ca un proces „theotropic”, dat fiind că Dumnezeu Însuși este direct interesat de mîntuirea tuturor oamenilor.

Elementul care trebuie mîntuit este sufletul (greacă și coptică – νοῦς; siriacă – *haună*; nord-iraniană – *manuhmed*; persană – *vahmun*). Prin exteriorizare, acest νοῦς funcţionează ca Principiu iluminativ sau izvor al Revelaţiei, care se întrupează succesiv (și progresiv) în diferiţi trimiși. Νοῦς, principiul divino-uman al gnozei, transmite subiectului răspunsurile capitale ale mîntuirii; de unde venim, de ce am fost aruncaţi în lume, care este condiţia noastră actuală, spre ce trebuie să tindem și în ce mod. Dar cum omul este o ființă dihotomică (spirit / trup), gnoza comportă și necesită în egală măsură cunoașterea lumii; gnoza este deci concomitent *teologie* și *cosmologie*. Gnoza este absolută, dar și universală: adevărat enciclopedism soteriologic, maniheismul are pretenţia de a integra într-o concepţie omogenă toate cunoștinţele actuale sau virtuale despre cosmos, transcendenţă, dar și despre anatomia infernului, natură și istorie[57]. Capitolul 142 din *Kephalaia* susţine că „omul nu trebuie să creadă dacă nu a văzut (obiectul credinţei sale) cu propriii săi ochi”. Această obsesie a concretului este resorbită în articulaţiile unui „mit gigantic, la prima vedere derutant, prezentat sub aparenţele unei construcţii complicate, baroce, pe care însuși Mani și învăţaţii posteriori au încărcat-o cu diverse episoade, cu numeroase personaje și detalii minuţioase ordonînd-o după dispuneri simetrice, legate între ele prin corespondenţe mai mult sau mai puţin artificiale (...). În tot mitul maniheic avem întotdeauna de a face cu același erou și cu aceeași situaţie tot mereu repetată: Sufletul căzut în Materie și descătușat de către

[57] Nici o altă gnoză nu a fost mai radical și consecvent intelectualistă: raţiunea – infinit superioară credinţei – este singura instanţă solicitată în actul mîntuirii personale și singura în stare să pătrundă știinţa totală comunicată de Paraclet.

nous, Intelect sau Cunoaştere. Actorii cu nume diverse care intervin în cosmogonie şi soteriologie nu sînt de fapt, în majoritatea lor, decît aspecte succesive ale aceleiaşi Entităţi sau funcţii ipostaziate ale activităţii divine"[58].

Dualismul principiilor este în fond aleatoriu, căci Binele a fost practic învins şi întreaga teologie a maniheismului urmăreşte ca miză supremă restabilirea echilibrului[59]. Altfel spus, în maniheism *demonologia*, prelucrată pe filiera unui scenariu mitic original, încearcă să se transforme într-o *eu-demonologie*. Pretutindeni ne întîmpină exigenţa de a rezolva antinomiile, dar nu prin transfigurarea lor într-o unitate plurală de tip paradoxal, ca în creştinism, ci prin recursul la ceea ce s-ar putea numi reţeta *echilibrului dualistic*. Scenariul Mitului maniheic este tripartit[60]: Trecutul (timp al dualităţii perfecte) este „dezechilibrat" în Prezent (loc al amestecului), purtînd însă germenii reechilibrării sale într-un Viitor care va aduce cu sine redisocierea principiilor. Această schemă determină caracterul *recurent* al Timpului maniheic (distincţie – indistincţie – distincţie), interzicînd accesul individului la plenitudinea unei soteriologii autentice: se ştie că grecii nu au avut – cel puţin în perioada clasică – o concepţie clară despre mîntuire tocmai pentru că orice eliberare profundă, adevărată, este incompatibilă cu relativismul unei temporalităţi circulare.

Dat fiind că *omul*, *mîntuirea* şi *cosmosul* sînt noţiuni conexe, mitul antropologic este încărcat cu semnificaţii

---

[58] H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 544.

[59] În măsura în care – aşa cum a arătat M. Eliade – orice mit stabileşte un raport de *coincidentia oppositorum*, teologia maniheismului ridică acest raport obligatoriu de la nivelul „scenariului mitic" la acela al conceptului, propunînd în ultimă analiză o *metamitologie*, adică un Mit al oricărui mit, indiferent de structura sa narativă.

[60] Fericitul Augustin numeşte această tripartiţie cu termenii: *initium, medium, finis*.

soteriologice și cosmologice grație cărora paralelismul absolut dintre mîntuire și pierzanie la scară universală apare mai clar: orice progres al Răului este însoțit de posibilitatea unui remediu compensator.

Cele două substanțe, principii sau rădăcini propovăduite de Mani sînt veșnice, necreate, paralele și echipotente[61]. Din punct de vedere static (spațial), acestea sînt ipostaziate ca regiuni antitetice: Binele domnește la Nord, Răul la Sud[62]. Nordul este imperiul lui *aba drabbută*, „Dumnezeul Adevărului", „Domnul tuturor", „Părintele luminilor", Zarvan (*Zurvan*-ul iranian), asimilat cu Dumnezeu-Tatăl din creștinism. În contrast, Sudul este acaparat de Prințul Tenebrelor, Ahriman sau Diavolul. Fiecare dintre aceste două teritorii mitice este alcătuit din cinci elemente[63]: Nordului îi corespund, ca „lăcașuri" ale Părintelui Mărimii: Inteligența, Gîndirea, Cugetarea, Intenția (Voința) și Raționamentul (Judecata). Sudul este caracterizat în schimb de: Fum (Ceață), Focul devastator, Vîntul distrugător, Apa tulbure și Tenebrele care răbufnesc din cinci hrube și constituie cinci lumi suprapuse, conduse de tot atîția regi malefici, sub formă de demon, leu, vultur, pește și respectiv dragon. Această pentarhie negativă este pusă de asemenea în legătură cu cinci metale (aur, argint, fier, aramă, cositor) și cinci gusturi (sărat, acru, iute, fad, amar).

---

[61] Există, totuși, anumite texte în care se afirmă superioritatea intrinsecă a *luminii*, dar propoziția vizează o ierarhie strict „morală", subiectivă, concludentă în predică, dar complet irelevantă pe plan cosmic și existențial.

[62] Această valorizare „cardinală" este universal atestată în istoria religiilor, corespunzînd repartiției similare între „dreapta" și „stînga", „sus" și „jos", „alb" și „negru" etc.

[63] În acele versiuni aceste elemente dau naștere la cinci arbori luminoși și respectiv întunecoși.

Părintele Mărimii constituie alături de Lumină, Forţă şi Înţelepciune o divinitate tetramorfă anturată de 12 eoni principali, grupaţi cîte trei în cele patru puncte cardinale ale cosmosului pozitiv. Complementar, lumea tenebrelor este populată cu o întreagă faună teratologică, împărţită de asemenea în cinci categorii.

Dar coliziunea celor două teritorii prezintă şi un aspect dinamic, căci dincolo de personificarea conceptelor, ele exprimă simbolic dialectica naturii. Cele două lumi intră în tensiunea unei coliziuni dinamice, bazată pe limitarea lor reciprocă.

Mitul conotează o psihodramă: materia este sursa concupiscenţei (*Lustprinzip*), sediu al instinctului morţii şi al poftei trupeşti. Prin însăşi natura sa, Tatăl Mărimii este incapabil de o *ripostă* imediată, bazată pe agresivitate. El produce ca atare prin *evocare* (emanaţie) prototipul spiritual numit *Muma celor Vii* (a Vieţii), entitate care emană la rîndul ei pe Omul Primordial. Protejat de „armura" Fiilor săi (Aerul, Vîntul, Lumina, Apa şi Focul), acesta coboară la graniţa tenebrelor, unde „echipamentul" său este devorat de demoni. Paradoxal, acest *eşec* va constitui cea mai sigură premisă a mîntuirii. Dat fiind că Omul Primordial este o ipostază a Tatălui (şi consubstanţial cu sufletul divin al acestuia), tragedia căderii constă în întemniţarea unei porţiuni de dumnezeire în miezul materiei şi în repararea autosoteriologică a acestui trist accident. Istoria cosmosului şi a omului debutează, aşadar, printr-o victorie categorică a Răului.

Această viziune pesimistă este atenuată de ipoteza că încorporarea unui fragment divin din sufletul Omului Primordial în materie va limita acţiunea şi propagarea răului în rîndul umanităţii. Altfel spus, în drama cosmică, eşecul iniţial denotă o strategie restaurativă: Omul Primordial cade

cu tîlc, căci sufletul divin este „otravă" pentru demoni[64]. Scos din abisul Tenebrelor, Omul Primordial își aduce aminte de adevărata sa condiție atunci cînd *Nous* conferă *Psyché*-ei sale Forța Vitală (πνεῦμα) pierdută cîndva și regăsită acum sub forma celor cinci daruri ale *vieții*, *forței*, *luminii*, *frumuseții* și *suavității*. Așa cum rezultă din textul citat de noi la n. 61, „Chemarea" și „Răspunsul" sînt apoteozate și personificate ca agenți ai mîntuirii: fuziunea acestor termeni recreează *Dorința de Viață*. Dar Omul Primordial lasă elementele dăruite sufletului său pradă Tenebrelor: această reminiscență

[64] Textul esențial în acest „mecanism odiseic" este cel raportat de Theodor bar Konaï (v. *supra*, Documentația), pe care îl producem *in extenso*, *apud* Puech, *op. cit.*, p. 563. „Omul Primordial și-a regăsit cumpătul (pe care și-l rătăcise îngropat în Tenebre, ca și Sufletul lui) și a adresat de șapte ori o rugăciune către Tatăl Mărimilor. (Tatăl a ascultat cererea sa) și a «evocat» o a zecea evocare, pe «Prietenul Luminilor». «Prietenul Luminilor» a evocat pe «Marele Arhitect», iar «Marele Arhitect» a evocat «Duhul Viu» (*rūha hayya*). Iar «Duhul Viu» a evocat pe cei cinci fii ai săi: «Giuvaerul splendorii», «Regele Onoarei», «Adamas-Lumina», «Regele Gloriei», «Purtătorul» sau «Omophorul». Și s-au coborît în Imperiul Tenebrelor, plecîndu-și privirea spre abisul acelor iaduri adînci și l-au găsit pe Omul Primordial înghițit de întuneric, împreună cu cei cinci fii ai săi. Atunci Duhul Viu a strigat cu glas mare și acest glas semăna cu o spadă ascuțită și a descoperit înfățișarea sa Omului Primordial, zicîndu-i: «Mîntuire, ție, ființă bună, în mijlocul celor răi / Și lumină în mijlocul tenebrelor / (Dumnezeu) sălășuit între fiare dezlănțuite / Care nu cunosc slava lui». Atunci Omul Primordial i-a răspuns, zicînd: «Vino dimpreună cu pacea, tu care aduci / O veste (o comoară) de liniște și mîntuire». El i-a mai spus : «Cum mai petrec Părinții noștri / Fiii luminii, în a lor cetate?». Iar Chemarea i-a răspuns: «Le este bine». Și Chemarea și Răspunsul s-au înlănțuit și au suit spre Muma Vieții și spre Duhul Viu care a îmbrățișat Chemarea, iar Muma Vieții, Răspunsul, copilul ei preaiubit. Și au coborît în Imperiul Tenebrelor, acolo unde erau Omul Primordial și fiii lui". Alături de afinitatea evidentă cu tema căderii adamice, acest referat situează surprinzător maniheismul la antipodul antropologiei asiro-babiloniene unde, în principala sursă literară, *Epopeea lui Ghilgamesh*, Omul Primordial (Utnapiștim) locuiește în Rai, bine instăpînit asupra secretului vieții.

captivă în Materie este *adevăratul motiv al creării lumii*. Demiurgul este Duhul de Viaţă, care plăsmuieşte lumea din mădularele Arhonţilor demonici: cerurile din piei, munţii din oase, pămîntul din carne şi excremente, pe o scară cosmogonică exprimînd de fapt directa proporţionalitate dintre *valoare* şi *dematerializare* sau *spiritualizare*.

Universul are zece firmamente cu 12 părţi, susţinute de sus de către „ornamentul splendorii" (*splenditenens*) şi opt „pămînturi" purtate de *Omophor* – Atlasul maniheilor apuseni. În acelaşi timp, Demiurgul eliberează o parte a luminii, creînd trei părţi de substanţă „mixtă" din care extrage Soarele, Luna şi astrele. Implorat de Muma Vieţii, Omul Primordial şi Duhul Viu, Tatăl Mărimii „evocă" un nou personaj – *Mesagerul* sau cel de-al treilea Trimis (*Tertius Legatus*), zeu al imperiului luminii şi tatăl celor 12 Fecioare ale luminii (regalitatea, înţelepciunea, victoria, persuasiunea, puritatea, adevărul, credinţa, răbdarea, dreptatea, bunătatea, justiţia, lumina), care corespund semnelor zodiacale. *Tertius Legatus* transformă lumea într-o „maşină" de sublimat lumina.

Restul etajelor cosmice (marile regnuri) apar în urma unei complicate demonomahii în care energia „mişcătoare" este de natură erotică. Antropogonia propriu-zisă (*i. e.* apariţia lui Adam şi a Evei / Gemurd şi Murdiyarag) este legată – aşa cum remarcă Puech – de o „serie de ignobile acte de canibalism şi sexualitate", ceea ce îl face pe Mircea Eliade să considere că „e puţin probabil să existe un alt mit antropogonic mai tragic şi mai umilitor"[65]. Mîntuirea lui Adam este descrisă în mai multe variante (Theodor Bar

[65] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieux*, vol. 2, Payot, Paris, 1987, p. 374.

Konaï, frg. Turfan 59 etc.), din care unele conţin elemente hristologice[66].

Aşa cum reiese din fragmentul citat (cf. n. 63), soteriologia maniheistă îşi refuză dimensiunea penitenţială: omul nu este decît subiectul pasiv al unei mîntuiri care nu îl priveşte decît în calitatea sa de „suport" al unui fragment de dumnezeire. Observăm că mitul gnostic al unui *Salvator salvatus* escamotează orice morală a libertăţii de opţiune, instalînd peste tot o *morală a profitului inerent*.

Fie Omul Primordial sau *Jesus patibilis* (Iisus-ul transcendent al maniheismului), adevăratul Mîntuitor este întotdeauna Nous, hibrid al celor doi arbori din grădina biblică a Raiului. Trama mitului maniheic implică două acţiuni complementare: propagarea *amestecului* dintre lumină şi întuneric (asigurată prin procreaţie) şi realizarea treptată a *separării* acestora. Tensiunea celor două tendinţe exprimă de fapt jocul dintre „Puterea Activă" (creatoare, protectoare şi revelatoare) şi „Puterea Pathetică" sau Sufletul Lumii (*Anima mundi*), captivă în toate „sevele" corporale, vegetale, germinative etc.[67]. Lumea este Crucea pe care stă răstignită Lumina, Patimile Iisus-ului istoric fiind extrapolate pancosmic[68]. „Devenirea lumii" – scrie Puech – „este deci derularea Patimii unui Dumnezeu Care este propriul

[66] Cf. Puech, *op. cit.*, p. 567.

[67] Mîntuirea (eliberarea) înţeleasă ca *uscare, asanare, retenţie a sevelor vitale* apare şi în erotica mistică a yoghinismului tantric (cf. M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936, p. 238 *sq.*).

[68] Am arătat mai sus că „supliciul exemplar" al Profetului se cheamă generic σταῦροσις. Faustus, citat de Fericitul Augustin, spune: „Noi vedem pretutindeni legătura mistică dintre Iisus şi Crucea Sa. Prin ea sînt arătate rănile patimii pe care o îndură sufletul nostru" (*apud* Puech, *op. cit.*, p. 570). Extinderea dramei Eroului divin la scara unei tragedii a Universului nu este probabil străină de „creştinismul cosmic" profesat în sud-estul european. În *De la Zalmoxis la Genghis-Khan*, M. Eliade a arătat cu pertinenţă că în tot folclorul balcanic *cosmogonia* şi

Său Mîntuitor, iar istoria omenirii este drama Patimii și a Mîntuirii noastre, consubstanţial legate de această ființă și de acest proces mitic. Prin aceasta lumea capătă un sens"

Acest grandios proces fizic de eliberare este încetinit de păcatele acelor oameni care continuă să adere la amestecul dintre Lumină și materie[69]. Din fericire, „ultimele zile" vor aduce extincţia biologicului (supresiunea concupiscenţei întrerupe șirul nașterilor), așa încît răul va fi smuls de la rădăcină. Perioada de *exitus mundi* este concretizată – *topos* eshatologic universal – prin *persecuţiile* îndurate de Biserica maniheeană, respectiv *Marele Război*, descris în termeni apocaliptici de *Omilia* a II-a descoperită la Fayum. Va urma triumful general al maniheismului pentru ca, o dată efectuată convertirea majorităţii umane, să poată începe Judecata de Apoi în faţa tribunalului lui Iisus (βῆμα), instalat în centrul universului. Printr-un simbolism *axiodestru*, catehumenii se vor așeza în dreapta Tronului, iar „ceilalţi" în stînga lui, pentru a fi deferiţi demonilor. După o scurtă domnie a lui Iisus împreună cu cei aleși, divinităţile protectoare abandonează cosmosul: dispariţia lumii se face prin suprimarea providenţei, conform binecunoscutului motiv al lui *Deus otiosus*. La „plinirea vremii" (1.468 de ani), globul terestru va fi aruncat în neant nu înainte ca Materia și Concupiscenţa să fie închise în βῶλος, respectiv amalgamate definitiv într-un bulgăre nebulos[70].

antropogonia sînt evident dualistice. Putem accepta şi aici influenţa indirectă a maniheismului, pe aceeaşi filieră pauliciană şi bogomilă.

[69] Ca orice religie misionară, maniheismul este nevoit să cucerească prin *excludere*. Vocaţia mîntuirii este *universală*, dar adevărul ei se verifică în rîndul „celor puţini" (v. *intra* capitolul respectiv).

[70] Pentru acest concept a se vedea studiul lui A. V. W. Jackson, *The Doctrine of the „Bolos" in Manichean Eschatology*, în „Journal of the Oriental American Society", 58, 1938, pp. 225-234. Dacă unele şcoli maniheiste acceptă doctrina unei ¢pocat£stasij, altele afirmă eternitatea pedepselor suferite de sufletele concupiscente neseparate de Materie.

2. Antropologia şi problema mîntuirii personale

Mitul dogmatic al maniheismului angajează întreg Universul și – în centrul acestuia – mîntuirea ființei umane. Toate informaţiile antropologice, cosmologice și chiar istorice se înmănunchează într-un proiect soteriologic omnilateral.

Omul este o fiinţă duală – lumina și întunericul său fiind elemente în fond atemporale. Gradul, proporţia amestecului variază de la caz la caz, în funcţie de capacitatea „gnostică" a fiecărui individ. Dualitatea substanţelor nu autorizează însă opinia augustiniană despre așa-numitul „di-psihism" (în om există două suflete, unul bun și respectiv unul rău). În sine, sufletul este *bun*: nu se poate accepta o „lumină întunecoasă" (oximoron curent în terminologia mistică a creștinismului). Opoziţia nu se tranșează între două suflete, ci între două principii: sufletul (partea raţională: νοῦς), de origine divină, „luminoasă", și trupul, rezultat al concupiscenţei și al Tenebrelor. Mai concret, dualitatea omului este aceea dintre un „eu" substanţialmente bun și stadiul său actual, animat de tendinţe rele. Lupta se dă între omul nou și omul vechi, între „omul celest" și „omul terestru", omul interior (lăuntric) și omul „exterior" – alienat.

Omul cel vechi este concretizat în φυχὴ sau în σῶμα care este temniţă, uitare, inconștientă, moarte: pe scurt, sufletul în pasivitate și (con)damnare. Omul cel nou simbolizează același suflet în ipostaza lui activă și mîntuită, ca în textele de la Turfan: „eul bun", „eul luminos", „eul transcendent", „eul divin", „eul viu" (*anima viva* la Fericitul Augustin). Omul cel nou este deci *sufletul* trezit la propria sa natură de către *nous* și îmbogăţit cu haruri spirituale.

Scolastica maniheică posterioară va descrie acest Om în termeni pentasofici: el este compus din cinci substanţe (elementele luminoase din „armura" omului), cinci

membre – forţele sau facultăţile intelectuale, cinci „daruri" (virtuţile cardinale); dar și din trei „puteri luminoase" (*lumină, sănătate, trup glorificat*) – 12 Domnii și patru „virtuţi", analoge Zeului Superior (*paternitate, forţă, lumină, înţelepciune*). Ansamblul de daruri și virtuţi cu care *nous*-ul împodobește *psyché*-ul se opune „trupului păcatului" care con-formează Omul Vechi. Aspectul noetic este rezumat de *Marele Gînd* care intervine în mîntuirea Omului Primordial, unind „chemarea" și „răspunsul" personificate.

Omul poate fi deci salvat prin înseși elementele sale constitutive. El este Eroul Soteriologic prin excelenţă pentru că, încă de la crearea sa, Adam captează în sine cele mai mari părţi de lumină „căzută". Restul „deșeurilor" transcendente vor putea fi ele însele recuperate numai după ce vor fi fost *asimilate* de Adam, astfel încît el nu este numai Subiectul principal al mîntuirii, ci și *agentul* cosmic al acesteia. Consubstanţial cu Părintele Mărimii, omul se mîntuiește în fond singur, sau mai exact se identifică cu Sufletul pasibil al Salvatorului, care se mîntuiește pe sine însuși. De aici situaţia paradoxală a omului în istorie: perlă în noroi, pur în sine și impur în fapt. Actul de cunoaștere prin care sufletul se mîntuiește va fi deci simultan re-cunoaștere și re-naștere. Mîntuirea nu se efectuează complet decît prin moartea individului respectiv, prin *distrugerea* corpului și nicidecum prin înviere.

Moartea este prilejul repatrierii paradisiace, diastază ireversibilă, despărţire ideală dintre sufletul „viu" și trupul „păcatului", entitate pseudomorfă prăvălită în infern.

Moartea nu este prag al mîntuirii decît prin Perfecţii care au respectat preceptele religiei lui Mani. Pentru ceilalţi (imperfecţii), ea nu este decît halta penibilă între două reîncarnări, individul reîntorcîndu-se în mizeria materiei. Adesea metempsihoza aceasta transpune subiectul nedemn într-un *animal*, micșorînd sau chiar anulînd șansele sale de mîntuire. Selecţia

eshatologică – de care depinde soarta transmundană a fiecăruia – se face în prezenţa Marelui Judecător, care are la îndemînă trei posibilităţi: a) eliberează definitiv sufletul, încredinţînd pe Omul cel Vechi îngerilor, care îl deţin pe „cauţiune" pînă la o nouă înlănţuire; b) respinge cuplul σῶμα-φυχὴ, refulîndu-l în lumea materiei pentru o nouă „încercare"; c) condamnă definitiv, azvîrlind subiectul în infern.

3. Concepţia despre Revelaţie

Conştiinţa şi ştiinţa pe care *Nous* le dezvăluie lui *Psyché* sînt în acelaşi timp iluminative şi compulsive. Aşa cum remarcam, faptul că, spre deosebire de teologia creştină – unde sufletul este înnobilat de o Ðmo...wsij qeù –, în maniheism acesta este consubstanţial cu Binele Absolut, suspendă atît deliberarea, cît şi opţiunea individuală: sufletul este trezit la Adevăr prin *empatie*. Totuşi, drumul spre mîntuire nu se reduce la un act de anamneză mecanică, suscitat de *Nous*: este nevoie şi de adeziunea individului la un conţinut specific, transmis prin Revelaţie şi reclamînd intervenţia unor divinităţi exterioare (*Muma celor Vii*, *Duhul Viu*, în cazul Omului Primordial; *Tertius Legatus*, *Omul Primordial*, în cazul lui Adam). În plan istoric – dincoace de lumea atemporală a mitului –, Revelaţia se comunică printr-o serie de privilegiaţi (Seth, Enoh, Nicotheos, Sem, Avraam), dar mai ales prin propagatorii adevăratei religii: Buddha, Zoroastru, Iisus, Mani. Fiecare dintre aceşti Revelatori încarnează un singur personaj, al cărui prim tip este Adam, Mani fiind ipostaza lui ultimă. Toţi sînt în fond personificări istorice (şi emanaţii) ale Mîntuitorului de care vorbeşte Mitul dogmatic, *i.e.* *Nous*-ul de lumină. Metaforic vorbind, Revelaţia este forţa motrice a istoriei. Transmiterea ei procesuală presupune însă o *luptă*, căci momentele de iluminare alternează cu eclipsele demonice: ca răspuns la dezvăluirea

progresivă a Adevărului, demonii înscenează forme contrareligioase, desfășurate pe largul registru al greșelii, care adună la un loc idolatria, magia, mantica, pirolatria și „baptismul", respectiv iudeo-creștinismului gnostic. Istoria religioasă a omenirii este prin urmare dublă și antagonică. Am mai avut ocazia să reliefăm atitudinea lui Mani față de caracterul idiomatic al „descoperirilor" anterioare, alterate de interpretările necanonice ale epigonilor. Primind misiunea de a îndrepta aproximațiile unui trecut religios confuz, Mani, Prințul Profeților, va răspîndi în întreaga lume prin texte autografe (și de la înălțimea Revelației complete) chemarea ultimă și necondiționată la mîntuirea universală. A refuza chemarea Paracletului înseamnă a respinge Cunoașterea însăși și a-ți risca *ipso facto* mîntuirea personală, căci – spre deosebire de înaintașii săi – Mani nu recurge la medieri tropice, alegorice sau analogice, ci se adresează tuturor, direct, imediat, irezistibil.

Pleiada „luminătorilor" este alcătuită din trimiși ai Intelectului – Iisus Însuși – diferit de Cel istoric – fiind considerat „Tată al Intelectului Luminos; sau – așa cum Îl desemnează imnografia maniheistă – *Protector, Stăpîn și Domn*. Sacrificiul Său nu este *mîntuitor*, ci exemplar sub raport pedagogic și kerygmatic: de altfel, Patima este strict aparentă ca fiind menită să exprime la nivel uman mitul transcendent al lui *Jesus Patibilis*.

4. Principiile morale

În închisoarea corpului material (σῶμα / σῆμα), scînteia de lumină care este sufletul – consubstanțial cu divinitatea – riscă în fiecare clipă să se murdărească[71].

[71] Inoculînd adepților săi repulsia față de materie, maniheismul creează în aceștia tensiunea unui elan moral permanent. Acest *realism*

Materia este malefică, dar, dat fiind că ea încarcerează fragmente de lumină, orice contact incorect cu aceasta poate constitui, paradoxal, o pervertire și un sacrilegiu. În ultimă analiză, Materia este un *tabu ambivalent.* Totul este de fapt „însuflețit": smochina „plînge" cînd este smulsă, aerul șfichiuit „fluieră" de durere[72]. Pe scara „maculărilor" inerente vieții pămîntești, păcatul suprem rămîne sexualitatea, care prelungește indefinit captivitatea sufletelor divine în materie.

In extremis, etica maniheismului este o filosofie a renunțării. Atunci cînd nu se sinucideau prin inacțiune și inaniție (precum catharii medievali, care, peste secole, aveau să practice disciplina numită *endura*), maniheii trebuiau să trăiască, deși renunțarea perfectă la lume avea ca unic preț moartea. Pe de altă parte, exigențele rigoriste formulate de Mitul dogmatic nu puteau fi tuturor accesibile și s-a ajuns de aceea la postularea unei duble morale: una mai laxă, tristă concesie făcută celor imperfecți (care vor alcătui categoria catehumenilor) și o alta reală, dură, intransigentă, rezervată elitei *sfinților* sau *aleșilor*[73]. Membrii primei clase au datoria

psihoreligios – mult mai penetrant și convingător în somațiile sale decît de atîtea ori prea abstractul *păcat* – explică poate succesul predicației maniheice. Singurul model etic creștin care dezmărginește efortul moral dincolo de orice limitații deontice este cel formulat de Sfîntul Grigorie de Nyssa pe baza conceptului de ἐπέκτασις.

[72] Acest „animism" asociat cu o doctrină implicită a non-violenței poate fi ecoul îndepărtat al doctrinei jainiste despre *ahimsha.*

[73] Discriminarea intracomunitară este omniprezentă probabil în religiozitatea elenismului, deși rădăcinile sînt mai vechi: iudaismul alexandrin deosebea „prozeliții Porții" de „prozeliții Templului"; Tertulian vorbea depreciativ despre acei *idiotes*, care marcau în exterior comunitățile montaniste; Clement și Origen teoretizează de asemenea diferența între catehumeni și „gnostici" Curentele gnostice propriu-zise disting între *pneumatici* și *psihici*, valentinienii și naaseenii formulează deosebirea dintre ἐκκλησία ἐκκλητὴ și ἐκκλησία κλητὴ (Biserica „aleasă" / Biserica „chemată"), iar urmașii medievali ai maniheilor – catharii – moștenesc de la aceștia disocierea între *perfecți* și *credentes.* Nu mai

observării unor porunci de tip decalogic: 1. să nu practice idolatria sau magia; 2. să nu mintă; 3. să nu fie avari; 4. să nu ucidă; 5. să nu comită adulter; 6. să nu fie duplicitari și „moleșiți"; 7. să nu neglijeze datoriile pietății etc. Alături de aceste prescripţii morale, „auditorii" beneficiază de o serie de libertăţi – tot atîtea concesii făcute sferei profanului căruia, fundamental, îi aparţin: se pot căsători, procrea, consuma carne și vin, pot practica meserii și chiar face comerţ[74]. Există însă și un sistem de „purificare", înrudit cu cel al indulgenţelor, graţie căruia anumite acte formal condamnabile sînt virtualmente pozitive, în măsura în care pot sluji Comunitatea Aleșilor: pîinea îi poate hrăni, casa ridicată poate fi utilizată ca loc de cult, noul născut – produs al concupiscenţei – va putea fi eventual recrutat în elita maniheică etc. Acestea rămîn atentate împotriva Adevărului și riscuri care diminuează șansa catehumenului de a fi mîntuit încă de la capătul acestei vieţi. Ambivalenţa lor, adică posibilitatea de a fi valorizate pozitiv în funcţie de finalitatea lor practică, îl pot face pe catehumen să spere că se va reîncarna, cîndva, în trupul unui Ales.

În contrast cu morala ambiguă rezervată neiniţiaţilor, morala Perfecţilor se bazează pe un rigorism absolut. Acestora li se interzice să vîndă, să cumpere, să posede averi, să urmeze orice activitate mondenă. Au o singură masă pe zi și un rînd de haine anual. Posturile sînt frecvente și de lungă durată. Alături de poruncile observate în egală

trebuie amintită, în context, rigoarea binecunoscutei *disciplina arcana* a creştinismului primar, cu ecouri directe în separaţia dintre *Liturghia catehumenilor* şi *Liturghia euharistică*.

[74] În aşa-numitele *Dark Ages*, comerţul era socotit printre activităţile ilicite pentru că operaţiunile de credit uzurpau – chiar prin formele lor primare – Timpul, considerat a fi proprietatea lui Dumnezeu. Pentru detalii v. J. Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, vol. 1, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987.

măsură de catehumeni, ei sînt îndatoraţi să respecte „regula celor trei peceţi" (*tria signula oris et manuum et sinus*): a) *pecetea gurii* (abstinenţa de la carne, sînge, vin, orice băutură fermentată, dar și – în ordinea spiritului – reprimarea oricărui cuvînt blasfemiator); b) *pecetea mîinii* – reprezentînd abţinerea de la orice gest care ar putea leza „Crucea de lumină" (excepţie făcînd aici acţiunile predicatoriale); și c) *pecetea sînului* – simbolizînd castitatea. Chiar dacă această reţea de interdicţii este menită să-l desprindă pe Ales de lume (și prin urmare de Rău), el este totuși obligat să supravieţuiască pentru a face misiune și a lupta împotriva dușmanilor Adevărului. O întreagă cazuistică a fost pusă în slujba rezolvării acestui „compromis", mai ales în privinţa delicatului regim ritual al alimentaţiei: o serie de alimente sînt (totuși) îngăduite, dat fiind că încorporează o doză mai mare de Lumină: măslinele, pepenele, castraveţii. Mai mult, Perfectul nu cultivă și nici nu pregătește aceste alimente, care sînt „produse" și „oferite" de catehumeni; se prezumă capacitatea de „fotosinteză" a celui ales, care – prin digestie – aglutinează fragmentele pozitive din respectivele alimente în propria sa „masă" luminiscentă. Avem aici faimoasa „mîntuire prin stomac" de care se amuza Fericitul Augustin o dată convertit la creștinism.

5. Organizarea

Precizările anterioare au evidenţiat structura bipartită a comunităţilor maniheene: există practic două „Biserici" suprapuse, respectiv o elită quasi-sacrală, căreia i se subordonează clasa inavuabilă a „laicilor", a păcătoșilor torturaţi de ispitele lumii. Aleșii maniheismului alcătuiesc laolaltă Biserica Duhovnicească (ἐκκλησία πνευματικὴ) sau cea a Alegerii (ἐκλογὴ). Auditorii compun la nivelul lor ἐκκλησία φυχικὴ, bazată pe antecedentul unei simple „chemări" (κλησίς).

Separaţia este însă graduală și nu calitativă, atîta timp cît *Vocaţia* (chemarea) și *Electiunea* (alegerea) sînt aspecte ierarhizate și interdependente ale aceleiași Biserici, adică Biserica Dreptăţii (ἐκκλησία δικαιοσυνῆς; *ardăvift*), a cărei elită este condusă de spirit, sau în maniheismul occidental de νοῦς. Elitismul unor texte merge pînă la a sugera că *Drepţii* sînt singurii membri *de jure* ai „Bisericii adevărului", catehumenii fiind doar umbra, *halo*-ul concentric, periferia. Discriminarea celor două clase nu este absolută, căci și auditorii „au primit parţial credinţa și gnoza" și ei sînt credincioși și, doctrinar vorbind, legăturile dintre ei sînt cele de fraternitate. Numai că autenticitatea condiţiei lor religioase este direct proporţională cu gradul lor de comunicare cu *elita*: Biserica îi incorporează, le acordă asistenţă și „patronaj" (πατρονία) prin intermediul Aleșilor, cărora le datorează respect și chiar „teamă"

Pe scurt, „Biserica" maniheistă este organizată după principiile unei *societăţi religioase harismatice*, dirijată de o grupare elitar-perfecţionistă. Cu excepţia murcionismului, aceasta este, la modul general, structura conventiculelor gnostice din secolul al II-lea, întrucîtva asemănătoare ordinelor monahale creștine sau buddhiste.

Această societate harismatică și elitară coexistă cu o foarte clară structură instituţionalizată pentapartită, cu următoarea schemă:

1. Magiștrii, al căror număr este teoretic limitat la 12; 2. Episcopii, numiţi și Supraveghetori (ἐπίσκοποι) sau Slujitori (διάκονοι) – în număr de 72; 3. Preoţii – constituiţi într-un corp cu 360 de titulari; 4. Aleșii; 5. Catehumenii.

Observăm dintru început afinităţile cu configuraţia eclezială a comunităţilor creștine apostolice, dar și înrudirea cu sistemul indian al castelor. Pe vîrful acestui ansamblu piramidal este postat *Princeps magistrorum*, „ἄρχηγος",

imam-ul sau *yen-mo*, care îndeplinește funcţia unui suprem pontif.

Există, de asemenea, o infrastructură comunitară analogă instituirilor *de jure humano*: un „conducător al rugăciunilor", un „șef al doctrinei religioase" (*i. e.* dascăl de teologie), dar și o seamă de categorii diaconale asemănătoare societăţilor de văduve, fecioare etc. atît de active în cadrul creștinismului primar. Această organizare simbolică bazată pe o veritabilă metafizică eclezială – era prin însăși coeziunea și „perfecţiunea" ei – o *dovadă* a superiorităţii maniheismului, o măsură implicită de propagandă. Sistemul presupunea o extremă centralizare și ierarhizare controlate printr-un cod riguros de prescripţii referitoare la transmiterea puterii de sus în jos și de la centru spre periferii. Spre deosebire de celelalte gnoze, atomizate treptat într-o puzderie de celule anarhice și excesiv interiorizate, maniheismul a pus accentul pe obiectivarea acestei structuri ecleziale complexe, de a cărei rezistenţă depindea perpetuarea sa în istorie și capacitatea sa de persuasiune misionară.

6. Cultul în religia maniheică

Adresîndu-se posterităţii prin Fericitul Augustin, Faustus de Milevis[75] ne-a transmis prejudecata unui maniheism eminamente spiritualizat, străin de orice complicaţie rituală. Avem aici un alt *topos* elenistic (diatriba antiritualistă), explicabil în cazul unui maniheist apusean, educat în cadrul eclectismului cinico-stoic. Cercetările mai noi au modificat însă această imagine psihologizantă, arătînd că și maniheii (alături de mandeeni, marcioniţi sau bardesaniţi) aveau lăcașuri de cult proprii și chiar „mănăstiri". Terminologia întîlnită

[75] *Contra Faustum*, XX, 3-4.

în literatura atît de cosmopolită a maniheilor este în genere greu traductibilă, dar din analiza acesteia rezultă existenţa a cel puţin două tipuri majore pentru arhitectura sacră: *templele* sau *„mănăstirile"* şi *„lăcaşurile din afară"* – un fel de aşezăminte pentru laicii din categoria „auditorilor". Rezultatele anchetelor arheologice sînt confuze şi contradictorii. Partea a V-a din *Fragmentul Pelliot*[76] conţine singura descriere probabil exactă a unei „mănăstiri", deşi se prea poate ca morfologia acestora să fi fost diferenţiată în mai multe tipuri regionale. Clădirea avea cinci săli: „sala cărţilor sfinte şi a icoanelor", „sala postului şi a catehizării", „sala adoraţiei şi a mărturisirii", „sala învăţăturii" şi „sala de infirmerie". Mobilierul cultual conţinea o „masă" (τράπεζα) comparată de Sfîntul Chiril al Ierusalimului cu un Θυσιαστήριον[77], „icoane" (*simulacra*, εἰκώνες) incluzînd picturi murale, miniaturi şi portretul lui Mani. Cultul comporta de asemenea folosirea aromatelor şi practicarea muzicii – ecou al împărăţiei cereşti, artă a dematerializării şi mod de purificare ţinut la mare cinste; se psalmodiau Imnele cu acompaniament instrumental de harfă, flaut sau cytheră. Notaţia găsită pe unele manuscrise atestă structura *antifonică* a muzicii religioase maniheice[78].

Tabloul cultual al maniheismului trebuie reconstituit cu grija de a epura enorma cantitate de calomnii avansate prin transfer, sau ca urmare a unor confuzii mai mult sau mai puţin voluntare[79]. Este în orice caz limpede că nu a existat

---

[76] V. *supra* nota.

[77] *Cateheza* VI, 33, P. G., 33, 369 *sq*.

[78] Un fragment din *Psaltirea maniheeană* descoperită la Fayum descrie metaforic acest dialog melodic: „Cel care cîntă un psalm se aseamănă cu cei care împletesc o cunună; cei care îi răspund după el se aseamănă celor care îi aşază în mînă trandafirii" (*apud* Puech, *op. cit.*, p. 569).

[79] Sînt cunoscute acuzaţiile de „obscenitate rituală" aduse creştinismului şi respinse de apologeţi; maniheismul a căzut şi el sub incidenţa unor atari acuzaţii; liturghii negre, întruniri orgiastice, pruncuciderea rituală, sacrificii umane cu scopuri mantice, oraculare şi magice etc.

un *botez* maniheean – textele se referă doar la un sacrament eshatologic descris în termenii unui simbolism acvatic –, ci numai un fel de oncţiune rituală cu ulei, asemănătoare mirungerii. Nu există cu atît mai puţin o „euharistie" maniheeană, aşa cum s-a spus, ospeţele lor comportînd semnificaţii strict memoriale şi bazîndu-se pe „milostenia" sau ofranda rituală a catehumenilor. Sistemul liturgic includea totodată prescripţii euhologice, ascetice şi „filantropice", acte penitenţiale şi de mărturisire a păcatelor în amănuntele cărora nu putem – dată fiind economia lucrării de faţă – pătrunde.

O menţiune specială trebuie făcută aici în legătură cu principala solemnitate festivă a maniheismului numită – aşa cum am mai spus – *Bema.*

Precedată de un post de 30 de zile, *Bema* era cu regularitate celebrată la sfîrşitul lunii februarie sau – după informaţiile furnizate de Fericitul Augustin – începutul lui martie. *Bema* (al cărei nume este preluat expres de la *Romani* 14-10 dat. τῷ βήματι / lat. *tribunal*) avea ca scop comemorarea Pătimirilor lui Mani, „reciclate" mistic cu ajutorul zilelor prealabile de post. Schema rituală ne este accesibilă datorită aşa-numiţilor ψαλμοϊ βηματικοὶ reuniţi la începutul părţii secunde din *Psaltirea* coptică a maniheilor. În mijlocul unei săli spaţioase se înălţa o estradă cu cinci trepte, drapată sărbătoreşte, alături de care erau expuse Scripturile canonice şi o „icoană" a Profetului. Semnificaţia e limpede: βῆμα rememorează şi exaltă funcţia pontificală kerygmatică şi judecătorească a Profetului care, la timpul cuvenit, va descinde în mijlocul zelatorilor săi. Cele cinci trepte simbolizează „Biserica" lui Mani şi gradele ierarhice. Solemnitatea cuprindea intonarea de psalmi, lecturi din „Evanghelia vie", doxologii adresate Întemeietorului, urmate de „penitenţa" colectivă (respectiv mărturisirea în comun a păcatelor şi implorarea iertării). Ritualul culmina prin citirea aşa-numitei *Epistole a Sigiliului*, testament patetic scris în închisoare şi

adresat de Mani întregii sale „Biserici". În încheiere, Aleșii participau la un dejun ritual vegetarian. „Așadar" – notează Ch. Puech – „Bema constituie o ceremonie cu dublu sens. E o festivitate de doliu și, în același timp, de bucurie. Ea comemorează «răstignirea» lui Mani, dar și Înălţarea care i-a urmat pe dată. Ea este penitenţă prin asprimea postului care o precedă și prin mărturisirea păcatelor care ocupă un loc central. Și, pe de altă parte, ea este un imn de recunoștinţă către Mani, exaltare a Comunităţii, expresie a nădejdii de a intra în imperiul Luminii, care va fi răsplata credincioșilor, încununare a mîntuirii lor și al cărei exemplu și poate garanţie sînt date prin înălţarea Magistrului"[80].

7. Ipostaze ale neodualismului de sorginte maniheică

Specialiștii sînt de acord că supravieţuirile religiei lui Mani nu întreţin relaţii direct atestabile cu doctrina maniheismului originar. Filierele și filiaţiile sînt foarte greu de reconstituit cu exactitatea pe care ne-am dori-o, din cel puţin două motive: în primul rînd, ecourile sale au depășit Oikumena creștinătăţii, infiltrîndu-se și în cîmpul altor universuri religioase, de unde dificultatea de a distinge între transfer și contaminare; în al doilea rînd, grupările neodualiste cotate drept reizbucniri ale maniheismului, sau chiar autointitulate ca atare, nu erau corect catalogate de contemporani, dată fiind extrema labilitate și abuzurile semantice suferite de acest termen de-a lungul vremurilor[81].

[80] H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 627.

[81] Numai în vocabularul patristic grec, familia de cuvinte a maniheismului cuprinde cinci termeni: verbul μανιχαΐζω – a deveni maniheu (Dilimus, *De Trinitate*, 2, 6, Migne, P. G., 39, 548 B); adjectivul μανιχαϊκός – maniheic (Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Oratio cathechetica*, 7, Migne, P. G., 45, 29 D); adverbul μανιχαϊκῶς – în mod maniheic

Amintirea terifiantă a ravagiilor provocate de maniheism i-a determinat pe heresiologii, controversiştii şi inchizitorii medievali, preocupaţi pînă la obsesie de „vînătoarea de vrăjitoare", să taxeze ca atare pînă şi inocentele mişcări ascetice, harismatice şi „evangheliste" care urmăreau fidelitatea faţă de predania apostolică pe temeiul abstinenţei de la carne şi al celibatului. Nu putem intra aici în detaliile acestor tensiuni, care au declanşat adevărate cruciade punitive făcînd să curgă, poate, sînge nevinovat.

Ne vom mulţumi cu semnalarea acelor mişcări şi doctrine incontestabil legate de învăţăturile lui Mani: dacă în cazul deja amintit al *priscilianismului*, istoricii s-au grăbit să divulge urmările criminale ale calomniei, în cazul *mişcării mazdakite* este vorba cu siguranţă de o variantă optimist-reformată a maniheismului, datorată unui anume Zaradusht şi reluată, la începutul secolului VI d. Hr., de *Mazdak*, propovăduitor al unui egalitarism utopic, reprimat cu brutalitate după anul 529 d. Hr.

Aflăm urme maniheice şi în gnoza musulmană heterodoxă, respectiv în cazul aşa-numiţilor *zanadiqa*, practicanţii unei exegeze alegorice a scrierilor canonice, mai cu seamă în cazul Zend-Avestei, în fapt o grupare de liber-cugetători situaţi la confluenţa dintre mistica şiită şi maniheismul propriu-zis.

Un caz şi mai clar de neomaniheism este *paulicianismul*, mişcare de origine armeniană reprimată de catolicosul Nerses al III-lea şi repliată în teritoriul pontic, unde apostolul

(Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Migne, P. G., 91, 1332 A); substantivele ὁ Μανιχαῖος – maniheu (Palladius, *Historia lausiaca*, P. G., 34, 1004) şi ὁ μανιχαϊσμος – maniheismul (Sfîntul Teodor Studitul, *Epistolarum libri duo*, 2, 162, P. G., 99, 1513 C). În perioada post-patristică, aceste cuvinte au păstrat numai ecourile polemicilor directe purtate în epoca Părinţilor, funcţionînd ca nume generic al heterodoxiei sau chiar – aşa cum arată unele cronografii bizantine – ca insultă pe care facţiunile politice rivale din Constantinopol ştiau să şi-o adreseze pînă şi în Hipodrom.

Constantin ca și succesorul său Simeon sînt martirizați, nu înainte ca erezia să fi pătruns deja în capitală. Pe la 717, gruparea este reconstituită prin propovăduirea unui Timotei, fiul armeanului Paul († 715), de la care avea să-și cîștige și numele sub care a intrat în istorie[82]. Această contrabiserică neomaniheică a creat multe probleme atît Ortodoxiei, cît și politicii de stat bizantine, atitudinea bazileilor oscilînd de la toleranță, în cazul împăraților iconoclaști și a lui Ioan Tzimiskes (969-976), pînă la confruntări directe cu caracter militar, în cazul lui Vasile I Macedoneanul (867-886). La 869, o serie de misionari paulicieni pătrund în Bulgaria, aruncînd în zona Balcanilor germenii viitorului *bogomilism*, a cărui ascendență maniheică este relevată chiar și în documentele timpului[83]. Radicalitatea mișcării bogomile, exprimată prin condamnarea căsătoriei, a cărnii, a proprietății, luxului și a icoanelor, dar și printr-o vastă ofensivă anticlericală, este binecunoscută. Preluînd esențialul doctrinei maniheene, bogomilismul a împrumutat de la strămoșul său și puternicul spirit de cucerire, pe temeiul căruia s-a răspîndit în Macedonia, Bosnia, Slavonia, Rusia și Asia Mică, rezistînd persecuțiilor pînă în plin secol al XVII-lea. Datorită puterii sale de iradiere misionară, el a beneficiat chiar de o foarte solidă resurgență în Apus, unde la Colonia, în 1163, se vorbea pentru întîia dată despre *cathari* amestecați ulterior laolaltă cu așa-numiții *patarini* și *albigenzi*, care – pe fondul unei

---

[82] V. Pr. M. Șesan, în *Istoria Bisericească Universală*, vol. I (1-1054), ed. a III-a revăzută și completată, EIB, 1987, pp. 404-406, care prezintă o schiță a doctrinei pauliciene. Remarcabilă din nou ni se pare contradicția dintre iconoclasmul paulicienilor și iconofilia clară a maniheenilor autentici. Printre alte sugestii bibliografice, notăm lucrarea lui Paul Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'aprés les sources grecques*, Travaux et mémoires, Paris, 1973.

[83] De exemplu scrisoarea Patriarhului Teofilact de Constantinopol (933-956) către țarul bulgar Petru (927-969).

profunde antipatii papale – profesau *more manichaeico* interdicţiile sexuale şi alimentare, deosebirea între laicii „credincioşi" şi elita „Perfecţilor", precum şi aşa-zisul *consolamentum*, un gen de botez spiritual administrat prin „punerea mîinilor". Avem în speţă singura situaţie în care filiera este cunoscută. După Anselm de Alexandria, pe la 1147, un grup de cruciaţi francezi (*francigenae*) intră în contact cu un grup de negustori recent cîştigaţi de bogomilismul moderat din aşa-numitul *ordo Bulgariae* şi se convertesc. Vor avea la Constantinopol o comunitate independentă (*Ecclesia Franciae*), condusă de un Episcop. Evident, întîmplările survenite alcătuiesc o altă istorie, de care nu ne putem ocupa aici. Reţinem doar că, la 1209, Simon de Montfort, secondat de baronii din nordul Franţei, lansează o sîngeroasă cruciadă antialbigensă, soldată nu doar cu distrugerea fizică a ereticilor, ci şi cu ruinarea puternicei civilizaţii dezvoltate atunci în Occitania. Catharismul a rezistat în forme evanescente mai ales în Languedoc şi Italia, inspirînd – s-a spus – insurecţia faimoşilor *fratricelli*. Una din ultimele sale expresii moderne este prezentă în gîndirea teosofică, înclinată mai mult sau mai puţin spre dualism.

Existau fără îndoială multe alte aspecte ale teologiei maniheene, despre care nu am tratat aici în intenţia de a oferi o simplă prezentare sintetică a acestei impresionante mişcări, care s-a dorit a fi o veritabilă *Weltreligion*. Nu am putut descrie, pentru a semnala numai una dintre lacunele expunerii de faţă, structurile artistice ale maniheismului, originale atît prin tehnica manuscriselor miniate, cît mai ales prin foarte sugestiva pictură în frescă şi care merită oricînd efortul unei abordări separate. Este de la sine înţeles că, dată fiind complexitatea subiectului, parţial reflectată în lucrarea noastră, calea aprofundărilor ulterioare rămîne deschisă.

(„Studii teologice", nr. 3, mai-iunie 1988)

Doctrina despre păcat în scrierile Părinților Apostolici

I. Consideraţii preliminare

Literatura Părinţilor Apostolici a fost pentru prima data circumscrisă într-un ansamblu coerent la 1672, de către eruditul francez J. B. Cotelier[1]. Pe acest temei au continuat să apară noi ediţii[2] remarcabile printr-o mereu mai înaltă ţinută critică, dar și prin tendinţa de a lărgi sfera noţiunii tutelare prin închiderea unor nume altă dată absente[3]. „Canonul" literaturii Părinţilor Apostolici a fost definitivat la sfîrșitul secolului XIX, cînd Mitropolitul Philotheos Bryennios al Nicomidiei a descoperit și editat textul așa-numitei Διδαχὴ τῶν δώδεκα 'Αποστόλων[4].

Întreaga lume savantă admite faptul că „numele de Părinţi Apostolici sau de Bărbaţi Apostolici s-a dat unui grup de scriitori creștini care au fost ucenici direcţi ai

[1] *Sanctorum Patrum qui tempribus apostolicis floruerunt*; 2 vol., *in folio*, Paris, 1672.

[2] De exemplu cele realizate de Iohannes Clericus (2 ed., Amsterdam, 1724), Thomas Ittig (*Bibliotheca patrum apostolicorum graeco-latina*, Leipzig, 1699) etc.

[3] De exemplu, A. Gallandi (*Bibliotheca Veterum Patrum*, I, Veneţia, 1765) adaugă celor cinci autori selectaţi de Coteliers (Barnaba, Herma, Sfinţii Clement Romanul, Ignatie Teoforul și Policarp al Smirnei) numele lui *Papias și Quadrat*, dar și *Epistola către Diognet*.

[4] Textul figura în *Codex Hierosolymitanus*, scris în Palestina, la anul 1056. Prima ediţie a *Didahiei* a apărut la Constantinopol, în 1883.

Sfinţilor Apostoli sau ai ucenicilor acestora, ori au înregistrat ultimele ecouri ale generaţiei apostolice"[5]. Criteriul cronologic ne oferă într-adevăr posibilitatea – pe drept cuvînt rîvnită – de a trata laolaltă respectivele scrieri. Trebuie totuși să recunoaștem că dincolo de acest criteriu formal, textele Părinţilor Apostolici prezintă o atît de considerabilă diversitate doctrinară, încît nu pot fi abordate ca întreg omogen[6]. Adevărul acestei rodnice diversităţi transpare *a fortiori* în cele mai recente studii dedicate teologiei post-apostolice[7]. E drept că studierea separată a operelor în cauză poate reliefa cu mai multă acurateţe individualitatea fiecărui autor post-apostolic și contribuţia lui personală la efortul de precizare a conţinuturilor revelate în Sfînta Scriptură și proiectate în experienţa religioasă a primelor comunităţi creștine.

De la generaţia Apologeţilor pînă la Sfîntul Ioan Damaschin și de la îndepărtatele insule britanice pînă în Siria sau Armenia, evul patristic adăpostește în tezaurul său o la fel de marcată diversitate de stiluri, probleme și nuanţe. Cu toate acestea, nota comună a Părinţilor Apostolici și anume irepetabila lor comuniune cu ucenicii direcţi ai Mîntuitorului Iisus Hristos este suficient de prestigioasă pentru a consfinţi părtășia acestora la o familie spirituală indivizibilă.

---

[5] *Apud* Preotul Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 80, EIB, București, 1984.

[6] Vezi ipotezele de clarificare propuse de *Kuhn, Möhler sau Tixeront* și prezentate critic de Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman în *op. cit.*, pp. 84-85. Toate aceste clasificări, aproximative și întrucîtva artificiale, accentuează – prin definiţie – *deosebirile* dintre scrierile Părinţilor Apostolici.

[7] Iată un exemplu statistic revelator, cules din *Bibliographia Patristica* (Internationale Patristische Bibliographie), XXVI / XXVII, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986, în care putem constata că – la nivelul anilor 1981-1982 – Părinţii Apostolici erau trataţi laolaltă în patru studii, în vreme ce numai Sfîntului Ignatie Teoforul îi erau consacrate 24 de titluri.

Iată, prin urmare, argumentul central în virtutea căruia putem analiza într-un context unitar – așa cum ne-am propus aici – hamartologia Părinţilor Apostolici.

II. Cadrul general al problemei

Încadrarea subiectului nostru trebuie să plece de la trăsăturile generale ale literaturii Părinţilor Apostolici, alcătuită, după cum se știe, din opere spontane, de natură practic-parenetică[8]. Osatura acestor lucrări respectă *lato sensu* convenţiile unor genuri literare precreștine[9], dar substanţa lor propriu-zisă denotă la fiecare pas stadiul tatonărilor și confuzia inerentă oricărui început. Fundalul istoric și ideologic al fiecărui text rămîne obscur din cel puţin două motive. Pe de o parte, precaritatea documentelor referitoare la viaţa, istoria și organizarea Bisericii primare. Pe de altă parte, conștiinţa parusială și fervoarea martirică a Părinţilor Apostolici. În primul caz, sensul adînc al textelor nu poate fi luminat printr-o cunoaștere deplină a mediului în care au fost scrise. În cel de-al doilea, ideea implicită despre sfîrșitul istoriei contrazice prin ea însăși noţiunea de posteritate literară, determinîndu-i pe autorii noștri să renunţe din start la toate acele clarificări suplimentare menite să-i dumirească pe cititorii virtuali, aflaţi dincolo de cercul destinatarilor imediaţi. Avem de-a face cu o literatură hristocentrică, mistică și criptică – întru totul corespunzătoare dimensiunilor etice trăite în Biserica preniceeană. Aparenta

[8] Vezi amănunte la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 72-79.

[9] Majoritatea modelelor literare sînt preluate din literatura așa-numitului *iudaism inter-testamentar*, în interiorul căruia înfloriseră atît genul apocalipselor apocrife, din care se inspiră de exemplu *Păstorul* lui Herma, cît și epistolografia catehetic-moralizatoare – izvor extern al corpusului ignatian.

ei „simplitate" exprimă de fapt suprema concizie a unui limbaj iniţiatic. Caracterul ei „ocazional" şi spontaneitatea deja menţionată pun în pagină directa proporţionalitate dintre icoana Cuvîntului întrupat şi responsabilitatea morală a cuvîntului scris.

Citind operele Părinţilor Apostolici, observăm dintru început că noţiunile religioase au ca unic subiect pe Hristos Domnul. Logosul este centrul existenţial al acestor scrieri care îşi propun să-L exalte şi să-L mărturisească neîncetat pe Mîntuitorul neamului omenesc.

Ca şi în cazul altor teme fundamentale, cum ar fi Sfînta Euharistie, *kerygma*, credinţa sau ierarhia sacramentală, ideile Părinţilor Apostolici referitoare la păcat sînt difuze, răspîndite în fuga frazelor şi chiar amestecate în diferite moduri, totalmente străine de uzanţele taxonomice ale teologiei morale din zilele noastre.

Singura cale care poate ocoli riscul unor eventuale denaturări ar trebui, credem, să pornească de la concepţia biblică despre păcat, ca şi de la scrierile iudaismului inter-testamentar, oprindu-se mai apoi la înseşi textele Părinţilor Apostolici[10]. Opţiunea se sprijină pe „coloratura iudaică" omniprezentă în scrierile autorilor noştri, care proveneau din mediile iudeo-creştine, frecventaseră învăţămîntul sina-

[10] Canonul autorilor postapostolici a inclus sau exclus – în funcţie de varietatea punctelor de vedere asupra paternităţii textelor – diferite nume. Opinia cea mai răspîndită admite următoarea listă de scrieri:1. *Didahia* sau Învăţătura celor 12 Apostoli; 2. *Epistola lui Pseudo-Barnaba*; 3. *Epistola I către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul*; 4. *Cele 7 epistole* ale Sfîntului Ignatie Teoforul; 5. *Epistola către Filipeni* a Sfîntului Policarp, Episcopul Smirnei; 6. *Martiriul Sfîntului Policarp*; 7. *Păstorul* lui Herma; 8. *Fragmentele lui Papias*; 9. *Scrisoarea către Diognet* (cf. Magistrand Ştefan C. Alexe, *Viaţa creştină după Bărbaţii Apostolici*, în „S. T.", nr. 3-4/1955 p. 224). Dată fiind importanţa doctrinară excepţională a *Didahiei*, ne-am propus abordarea învăţăturii hamartologice pe care o cuprinde într-o lucrare separată.

gogal și cunoșteau în adîncime literatura biblică[11]. Teologia Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, Evangheliile, scrierile pauline și ioaneice constituie climatul obștesc al propriei lor gîndiri. Concepţia Părinţilor Apostolici despre păcat este, așadar, concepţia biblică transpusă în experienţa eclezială paleocreștină. Personalităţi realiste, trăind și scriind într-un mediu cultural concret, Părinţii Apostolici nu au *ignorat* filosofiile epocii, ci le-au *refuzat*, dimpotrivă, în deplină cunoștinţă de cauză: „Nu-mi plăcea, ca celor mai mulţi dintre oameni" – ne spune de pildă Papias – „să stau pe lîngă *cei ce vorbesc multe*, ci pe lîngă *cei ce învăţau adevărul*, nu pe lîngă cei ce pomeneau de precepte străine, ci pe lîngă cei ce reaminteau poruncile date credinţei de către Domnul și venite din Adevărul însuși (...). Nu socoteam că cele din cărţi folosesc atît cît folosesc cele care vin dintr-un cuvînt viu și durabil" (*s. n.*)[12]. În pasajul citat, cuvîntul viu și durabil „desemnează fără îndoială predania apostolică și prin

---

[11] *Didahia* – poem teologic al celor „două căi" – a fost scrisă în Siria sau Palestina; Sfîntul Clement Romanul – odinioară identificat fără argumente cu persoana consulului Titus Flavius Clemens – era de fapt un iudeo-creștin și excelent cunoscător al Vechiului Testament; Sfîntul Ignatie Teoforul a trăit în Antiohia – puternic centru al prozelitismului sinagogal și locul în care a apărut numele de creștin; deși de origine neiudaică, Sfîntul Policarp a fost, cf. Sfîntului Irineu de Lyon, ucenic al Apostolilor. Fericitul Ieronim notează o tradiţie conform căreia el a fost rînduit ca Episcop al Smirnei de Apostolul Ioan; același lucru poate fi spus despre Papias; Barnabas era supranumit *Iosif Levitul*; Păstorul – parabolă apocaliptică despre valoarea pocăinţei – a figurat o vreme în canonul Noului Testament: caracterul său iudeo-creștin este indiscutabil.

[12] Cf. Eusebiu, *Historia ecclesiastica*, III, 39, 3, *apud* Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 161. Sorgintea acestui mod de a polemiza cu filosofia este paulină (cf. *I Corinteni* 2, 4 οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις). Majoritatea autorilor patristici vor prelua această distincţie fundamentală stabilind – în felul Sfîntului Vasile cel Mare – opoziţia ireconciliabilă dintre didascalia apostolică și înţelepciunea profană.

ea întreaga moştenire a Sfintelor Scripturi „de Dumnezeu insuflate" (*II Timotei* 3, 16).

III. Concepţia biblică despre păcat

1. În Vechiul Testament

Vocabularul hamartologic al Sfintei Scripturi este foarte abundent, iar „păcatul" apare pe fiecare dintre paginile textului sacru[13].

Iconomia dumnezeiască sau istoria mîntuirii constituie spaţiul eliberării omului din robia păcatului. Dacă pentru gîndirea modernă păcatul este sinonim cu alienarea existenţială, moartea psihică etc. – în universul mental al Bibliei el este înţeles dintru început ca act de nesupunere faţă de voinţa lui Dumnezeu, sau ca revoltă împotriva poruncilor date de Creator. Păcatul originar însuși manifestă neascultarea lui Adam faţă de preceptul consemnat în *Geneză* 3, 3. Nu este vorba de transgresiunea exterioară a unei prescripţii de tip juridic: înainte de a se exterioriza, păcatul este trăit lăuntric[14], sub forma unei decizii libere de substituire a Creatorului prin voinţa umană autonomă, dorind să despartă singură binele și răul. În teologia ortodoxă, drama paradi-

---

[13] Pentru amănunte pur teologice, v. art. SIN în *Dictionary of Biblical Theology* (DBT), 2nd ed., under the direction of Xavier Léon-Dufour, Fowler Wright Books Ltd., England, 1973, pp. 550-556. Alte studii: J. Murphy O'Connor, *Péché et communauté dans le NT.*, în „Revue Biblique", t. 74, 1967, pp. 161-193; F. M. Braun, *Le péché du monde selon S. Jean*, în „Revue thomiste", t. 65, 1965, pp. 181-201; E. I. Cooper, *The Consciousness of Sin in I John*, în „Laval théologique et philosophique", t. 28, 1972, pp. 237-248; profunda monografie la art. *Péché-Pécheur*, din „Dictionnaire de Spiritualité" (DS), fasc. LXXVIII-LXXIX, Beauchesne, Paris, 1984, col. 790-853.

[14] *Geneza* 3, 6: „De aceea, femeia *socotind că...*" etc. (*s. n.*).

siacă este interpretată ca degradare a comuniunii originare dintre Dumnezeu și om, cu urmările știute: departe de Creator, accesul la simbolicul pom al vieţii este interzis; plata păcatului va fi așadar moartea. Pe de altă parte, ruptura se răsfrînge în relaţiile interumane inevitabil alterate și chiar dincolo de lumea omului, în măsura în care acesta descoperă, prin Diavol, permanenţa ispitei. În procesul de nestăpînită proliferare a păcatului strălucește o singură lumină: proto-evanghelia, adică străvechea promisiune divină de restaurare a omului în condiţia lui originară.

Toate episoadele acestei tragedii inaugurale marchează de fapt căderea omului sub atotputernicia strivitoare a Timpului și *ipso facto* declanșarea „istoriei", care, la nivelul Vechiului Testament, se va identifica neîncetat cu tribulaţiile poporului ales. Păcatul omenirii este proiectat în istoria particulară și exemplară a lui Israel, unicul cunoscător al adevăratului Dumnezeu și moștenitorul legitim al ideii mesianice. Experienţa religioasă a lui Israel își găsește emblema ideală în profetismul vechi-testamentar ale cărui teme – profund spiritualizate – vor fi cu precădere adoptate în teologia Părinţilor Apostolici[15]. Ce semnificaţii întrunește păcatul în scrierile profeţilor? Ei își încep predica prin denunţarea intransigentă a păcatului, fie că este vorba de

[15] Părinţii Apostolici folosesc şi gama tematică a cărţilor neprofetice, dar în contexte strict metaforice în care sînt de fapt puse sub acuzare legalismul şi ritualismul Vechiului Testament (cf. *Epistola către Diognet*, III, 3-5, „... jertfele lor pot fi socotite mai degrabă nebunie şi nu cinstire de Dumnezeu" (οὐ θεοσέβειαν), PSB 1, p. 339; Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, X, 3: „este o nebunie să vorbeşti de Hristos şi să trăieşti ca iudeii" (ἰουδαισεῖν), PSB 1, p. 168; *Epistola lui Barnaba*, III, 6: „Îndelung răbdătorul Dumnezeu (...) ne-a făcut nouă cunoscute mai dinainte toate acestea, ca să nu fim striviţi, ca prozeliţii, de legea iudeilor", PSB 1, p. 116 etc.

cel al conducătorilor politici și religioși[16], fie că se referă la nelegiuirile de care se face vinovat poporul. Sînt binecunoscute listele cu păcate atît de răspîndite în literatura sapienţială (*Proverbe* 6, 16-19; 30, 11-14) sau chiar în cărţile poetice (*Psalmul 14*). Păcatele sînt greșeli concrete (de obicei încălcări ale Decalogului), care adîncesc prăpastia dintre Dumnezeu și oameni. Dincolo de realitatea lui evidentă, păcatul este socotit de profeţi ca o insultă împotriva lui Dumnezeu, ca un gest ofensator, echivalent cu blasfemia și trădarea. Profeţii insistă asupra faptului – deloc oarecare – că omul păcătos nu izbește în fiinţa lui Dumnezeu – prin excelenţă intangibilă –, ci în el însuși și în drepţii pe care Yahwe îi privilegiază[17]. Păcatul alterează comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii, periclitează temelia vitală a insului religios, dar el rămîne exterior divinităţii, tulburînd doar *relaţia* dintre Creator și creatură. E limpede că în acest stadiu al descoperirii dumnezeiești, maximalismul agapic al Noului Testament este de neconceput.

Propovăduirea profeţilor schiţează totuși mijloacele de remediere a răului introdus prin păcat, oferind Evreilor alternativa de care disperarea lor avea trebuinţă. Misterul unei religiozităţi bineplăcute lui Dumnezeu rezidă în aptitudinea convertirii permanente, concretizată prin *pocăinţă*. Întoarcerea purificatoare la Dumnezeu se contopește cu repulsia faţă de urmările păcatului și cu nădejdea primenirii duhovnicești. „Inimă curată *zidește* întru mine Dumnezeule,

---

[16] Cf. *I Samuel* 3, 11; 13, 13 *sq.*; *II Samuel* 12, 1-15; *Ieremia* 22, 13; *Osea* 2, 9 etc.

[17] Cf. *Ieremia* 7, 20: „Dar care pe Mine Mă rănesc ei – zice Domnul – și nu pe ei înșiși, spre rușinea lor?" sau *Iov*, 35, 6: „Dacă păcătuiești, ce rău Îi faci lui Dumnezeu și dacă păcatele tale sînt numeroase, ce-I strică Lui?". Un posibil text paralel găsim *e. g.* în Sfintul Policarp, *Către Filipeni*, V, 1: „Știind dar că *Dumnezeu nu Se lasă batjocorit*, trebuie să umblăm în chip vrednic de porunca și slava Lui".

și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele (...). Învăţa-voi pe cei fără de lege căile Tale și cei necredincioși la Tine se vor întoarce", exclamă, de pildă, regele David (*Psalmul 50*, 11 și 14), teologhisind *ante litteram* analogia dintre creaţie și restaurare.

Rezumatul precedent face loc unei concluzii pe care o putem întîlni în toată istoria teologiei, de la autorii patristici pînă la S. Kierkegaard, și care spune că *păcatul* nu este corelat neapărat cu *virtutea*, opusă exclusiv răutăţii (ἡ κακία). El se definește ca minus ontologic, lacună a fiinţei și absenţă a libertăţii, subminînd creativitatea și deci posibilitatea omului de a se mîntui prin harul asemănării cu Dumnezeu. Complicata structură sufletească a omului ar eșua într-o etică a neutralităţii, bazată pe echilibrul aleatoriu dintre faptele „bune" și cele „rele". Anticipînd învăţăturile revelate în Noul Testament, teologia profeţilor este sintetizată în ideea potrivit căreia căile libertăţii ne conduc spre adevărul lui Dumnezeu, așa cum tirania păcatului ne poate izola în nonexistenţa patronată de Ispititor[18]. Părinţii Apostolici s-au împărtășit din zestrea acestor înalte idei morale, așa cum rezultă din cuvintele Sfîntului Ignatie Teoforul către Filadelfieni: „Să iubim și pe profeţi, că și ei au vestit Evanghelia, au nădăjduit în Iisus Hristos și L-au așteptat, și crezînd în El s-au mîntuit, fiind în unire cu Iisus Hristos, sfinţi vrednici de dragoste și admiraţie, mărturisiţi de Iisus Hristos și împreună număraţi în Evanghelia nădejdii co-

[18] În *Comentariu la cartea Iov*, cap. I, 9, Sfîntul Ioan Hrisostom strămută pe tărîm angelologic ambiguitatea dintre *bine și rău* (ivită din abordarea lor ca atare), spunînd: „Termenul «înger» este într-adevăr neclar; iar dacă nu adaugi: «al lui Dumnezeu» sau «al diavolului», el nu poate fi în nici un chip limpezit. De aceea (Scriptura) nu se mulţumește să spună «un înger», precizînd întotdeauna că este vorba de un «înger al Domnului»" (ἄγγελος Κυρίου) etc. (Jean Chrysostome, *Commentaire sur Job*, tom. I, cap. I-XIV), „Sources chrétiennes", nr. 346, Cerf, Paris, 1988, p. 110.

mune" (συηριθ μημένοι ἐν τῷ ἐυαγγελίῳ τῆς κοὶνης ἐλπίδος)[19].

2. În Noul Testament

Teocrația Vechiului Testament definește o vîrstă a nostalgiilor paradiziace și a dialogului purtat pe căi indirecte. Dumnezeu nu Se comunică pe Sine, ci Se limitează la transmiterea voinței Sale de mîntuire a lui Israel, exprimată prin teofanii, simboluri și investituri harismatice. Dar, printre enigme și alegorii nepătrunse, promisiunile mesianice se conturează tot mai sigur, culminînd cu figura lui Ebed-Yahwe din faimosul capitol 53 al profeției lui Isaia, în care persoana Mîntuitorului este descrisă în termeni aproape evanghelici. Acest personaj deutero-isaianic, care „Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat" (*Isaia* 53, 10) avea să iasă din viitorul profetic pentru a Se întrupa în cel mai concret prezent istoric, dezvăluindu-Se a fi – așa cum mărturisim și astăzi – Însuși Fiul lui Dumnezeu. Noul Testament păstrează învățătura centrală, expusă de Mîntuitorul Însuși, la care trebuie să adăugăm contribuțiile teologiei pauline.

Mîntuitorul Iisus Hristos Se adresează în primul rînd păcătoșilor, în mijlocul cărora trăiește și învață. El insistă – ca și Sfîntul Prooroc Ioan Botezătorul – asupra *pocăinței* ca act de totală convertire și mod de Dumnezeu voit al renașterii spirituale: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" (*Marcu* 1, 15).

Pe această bază, Hristos descoperă toate dimensiunile sociale și psihologice ale păcatului, punînd sub acuzație fariseismul, în care vede principala mistificare a adevăratei religiozități. Întrucît păcatul este trăit înlăuntrul omului (cf.

[19] Cf. PSB 1, p. 179.

Marcu 7, 21 *sq.*), dreptatea, pocăinţa şi sfinţenia nu se pot confunda cu supunerea faţă de normele unei legi exterioare. Altfel spus, „plinirea Legii" nu comportă mai mult formalism, ci contopirea tuturor faptelor bune în misterul iubirii. Păcatul este refuzul iubirii, iată ideea filigranată de-a lungul Sfintei Evanghelii[20]. Ea se completează cu tema milostivirii divine faţă de cel păcătos şi se armonizează cu mereu reluata datorie a acestuia de a dinamiza harul iertării printr-o profund sinceră întoarcere la Dumnezeu, aşa cum reiese din parabola fiului risipitor (*Luca* 15, 11 *sq.*).

Atitudinea lui Hristos faţă de păcat este cu adevărat exprimată prin *faptele* Sale, înscrise în logica suprafirească a Întrupării Cuvîntului. Dacă profeţii sancţionaseră păcatul prin cuvintele de foc ale predicii, Mîntuitorul coboară în deşert, înfrînge ispitele diavolului şi dăruieşte Tatălui paharul dumnezeiescului Său sînge, „al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă *spre iertarea păcatelor*" (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) (*Matei* 26, 27). Dezvăluind mai mult decît puterea taumaturgică a faptelor, Mîntuitorul conferă luptei cu păcatul dimensiunea cosmică despre care mărturiseşte limpede Sfîntul Ioan Botezătorul: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) (*Ioan* 1, 29). Acest universalism soteriologic se confruntă cu diferitele ipostaze ale răului, simbolizate curent sub forma refuzului

[20] Idee teologhisită de Sfîntul Ignatie Teoforul, care scrie, de exemplu, Efesenilor: „Aveţi către Iisus Hristos, în chip desăvîrşit, credinţă şi dragoste care sînt începutul şi sfîrşitul vieţii (...). Nimeni care-şi mărturiseşte credinţa pe faţă nu păcătuieşte, precum nimeni care are dragoste nu urăşte". (*Efeseni*, XIV, 1, Ed. Funk, *Patres Apostolici*, 1-2, Tübingen, 1901, p. 224, *apud* Magistrand Ştefan C. Alexe, *art cit.*, p. 228), de Sfîntul Polycarp (*Filipeni* 3, 3: „Cel care are dragoste e departe de orice păcat", PSB 1, p. 209) sau, ca ecou la *I Petru* 4, 8, Sfîntul Clement Romanul, *I Corinteni* XLIX, 5: „Dragostea ne lipseşte de Dumnezeu, dragostea acoperă o mulţime de păcate", PSB 1, p. 71. Acelaşi lucru în *Agraphon* 13 (Ed. Preuschen, 2, Antilegomena, 1905).

de a primi lumina (*Ioan* 3, 19). Ca „tată al minciunii" (*Ioan* 8, 44), Satan înlănţuie sufletele celor aflaţi în beznă, „pentru că de la început, diavolul păcătuiește" tot așa cum „oricine este născut din Dumnezeu nu săvîrșește păcat (ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ) pentru că sămînţa lui Dumnezeu rămîne în acesta" (*I Ioan* 3, 3-10). Metaforele ioaneice se structurează într-o mistică a iubirii care ne învaţă că dincolo de imperiul divin al acesteia nu se manifestă decît ura, minciuna și crima, dimpreună cu tragicul lor corolar deicid. Luînd asupră-Și păcatul lumii, Iisus Hristos proiectează în simbolul Crucii triumful celor „născuţi din apă și din Duh". Căci, așa cum proorocise Zaharia, „în vremea aceea va fi un *izvor cu apă curgătoare* pentru casa lui David și pentru toţi locuitorii Ierusalimului, pentru *curăţirea de păcate* și de orice altă întinare" (*Zaharia* 13, 1). Faptul că Evanghelia a IV-a este cel mai frecvent citată în scrierile Părinţilor Apostolici pune în evidenţă dominanta ioaneică a teologiei postapostolice, fără ca prin aceasta valoarea Evangheliilor sinoptice să fie în vreun fel diminuată[21].

După cum aminteam, concepţia neo-testamentară despre păcat ar rămîne incompletă în absenţa ideilor teologice ale Sfîntului Apostol Pavel. Vom proceda deci la succinta lor prezentare, în intenţia de a obţine astfel imaginea integrală a izvoarelor revelate din care se alimentează hamartologia postapostolică. Nu este desigur singura filieră doctrinară, dar preeminenţa ei ni se pare incontestabilă[22].

---

[21] Acest lucru se petrece mai cu seamă în cazul ucenicilor direcţi ai Sfîntului Ioan (Sfîntul Ignatie, Sfîntul Polycarp), dar prioritatea este statistic verificabilă – cu excepţiile inerente – și în scrierile celorlalţi Părinţi Apostolici. Nu ne referim la citatele redate textual (puţine ca număr), ci la puzderia aluziilor și parafrazelor care împînzesc textul: (cf. *e.g.* indexul scripturistic din Clément de Rome, SC 167, pp. 216-217; în cel dedicat corpusului ignatian; 21 de citate ioaneice în comparaţie cu 5 extrase lucanice și o singură referinţă marcianică, cf. SC 10, p. 241 *sq.*).

[22] Exegeţii și editorii au depistat în scrierile respective o serie de ecouri nebiblice (literatura iudaică necanonică, apocrife ale Noului

„Un vocabular și mai bogat" – notează un teolog – „îi îngăduie lui Pavel să distingă cu mai multă claritate păcatul (gr. *hamartia*, la singular) de actele pecabile numite cu precădere greșeli, în răspăr cu formula tradițională *cădere* (gr. *paraptôma*) sau *transgresiune* (gr. *parabasis*), fără a dori să micșoreze gravitatea acestora din urmă"[23]. În pofida acestei diversificări, hamartologia paulină consună cu viziunea deja definită a *Evangheliilor* sinoptice, păstrînd totodată legătura doctrinară cu morala vechi-testamentară[24]. Experiența religioasă personală, educația primită de la rabinul Gamaliel și comuniunea cu ceilalți Apostoli ai Mîntuitorului condiționează teologia paulină a păcatului. Pentru Apostolul neamurilor, păcatul este exteriorizarea unei forțe care se opune lui Dumnezeu și împărăției Sale: este bineînțeles vorba de *Satan*, definit ca „dumnezeu al veacului acestuia" (*II Corinteni* 4, 4)[25]. Păcatul este totuși inde-

Testament, *agrapha*, cîțiva autori profani din perioada elenistică). Deși notabile, aceste ecouri punctează doar climatul cultural al textelor, neafectînd direct substanța lor spirituală. Ca și Sfîntul Apostol Pavel (care cita *e.g.* din obscurul poet Aratos, *Phainomena*, 5), Părinții Apostolici erau oameni instruiți și sensibili la tradiția paideumatică a Orientului grecofon. (v. de exemplu *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition, Desclée de Brouwer, 1987, p. 1924, n. la vers. 17, 22; *in extenso*, Prof. Iustin Moisescu, *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena*, Iași, 1946 sau foarte eruditul sinoptic alcătuit de A. J. Festugière O. P., *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, Coll. „Études Bibliques").

23 DBT, p. 555. Pentru amănunte v. *infra*, nota referitoare la fișa etimologică și lexicografică a grecescului ¡mart...a.

24 Cf. *Listele cu păcate* incluse în epistole (*I Corinteni* 5, 10 *sq.*; *II Corinteni* 12, 20; *Galateni* 5, 19-21; *Romani* 1, 29-31; *Coloseni* 3, 5-8; *Efeseni* 5, 3; *I Timotei* 1, 9; *II Timotei* 3, 2-5; *Tit* 3, 3) mențin clasificarea tripartită din Legea Veche (anomalii sexuale, idolatrie, nedreptăți de ordin social).

25 În ediția românească a *Noului Testament* din 1979, textul de la *II Corinteni* 4, 4 nu trebuia să redea cuvîntul „Dumnezeu" cu majusculă, contextul referindu-se fără echivoc la potrivnicul Domnului. Dacă ediția ecumenică *Die Bibel*, Stuttgart, 1980, păstrează majuscula respectînd regimul ortografic al substantivelor germane, aceasta indică în nota aferentă versetului *„4, 4: der Gott dieser Weltzeit: der Teufel"*. Alte traduceri

pendent de personificările sale, realitate distinctă, fruct al liberului-arbitru și povară a omului începînd cu nefast-contagiosul păcat adamic: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el" (*Romani* 5, 12). Păcatul originar afectează „sănătatea" întregului cosmos, ceea ce face ca urmările mîntuitoare ale iconomiei Crucii lui Hristos să se actualizeze nu doar prin „înnoirea minții" (τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός – *Romani* 12, 2), ci și prin eliberarea întregii creații pentru că – așa cum scrie Sfîntul Pavel – „făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 21). Tema universalității păcatului și ideea gravei coruptibilități a firii umane împinsă pe alocuri pînă la sugestia fatalității răului[26] nu pot argumenta totuși – așa cum s-a spus – prezumtivul pesimism al teologiei pauline. Sfîntul Pavel hiperbolizează retoric neputințele urmașilor lui Adam sub tirania păcatului pentru a reliefa cu mai multă pregnanță ineficiența soteriologică a Legii și – în contrast – absoluta necesitate a lucrării lui Hristos[27]. Acesta este contextul în care trebuie să situăm și tendința Sfîntului Pavel de a vedea în Hristos un „Adam

---

adoptă, pe lîngă explicațiile de la subsol (cu locurile paralele de la *Ioan* 12, 31; *Efeseni* 2, 2 și *Iov* 1, 6), grafia minusculă (*e. g. La Bible de Jérusalem, ed. cit.*; *„le dieu de ce monde"*, p. 1998 sau *The Holy Bible*, RSV, Oxford: *„the god of this world"* p. 963).

[26] Cf. *Romani* 7, 14-15; 17: „(...) dar eu sînt trupesc, vîndut sub păcat. Pentru că ceea ce fac nu știu; căci nu săvîrșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc (...). Dar acum nu eu fac acestea, *ci păcatul care locuiește în mine*" (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία).

[27] Sfîntul Apostol Pavel contestă ritualismul, dar nu și riturile ca atare. *Epistola către Evrei* susține valoarea catartică a sacrificiilor „pentru curățirea păcatelor poporului" (2, 17) doar pentru a conferi dimensiuni absolute sacrificiului perfect pe care îl aduce Hristos: „(...) ci acum, la sfîrșitul veacurilor, S-a arătat o dată, spre ștergerea păcatului prin jertfa Sa" (εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, *Evrei* 9, 26).

eshatologic"[28]. Generalizat prin necredinţa lui Israel, păcatul este, în ultimă analiză, motivul paradoxal de care înţelepciunea divină se folosește în iconomia mîntuirii. „Căci" – socotește Sfîntul Pavel – „Dumnezeu i-a închis pe toţi în neascultare, pentru ca pe toţi să-i miluiască" (*Romani* 11, 32). Pe de altă parte, „misterul înţelepciunii dumnezeiești care se folosește chiar și de păcat pentru mîntuirea omului nu este niciunde dezvăluit cu mai multă limpezime decît în *patima Fiului lui Dumnezeu*"[29], exemplu de totală înduhovnicire prin iubire și ascultare și eveniment realizat în consecinţa păcatului omenesc, fie că ne gîndim la trădarea lui Iuda și lepădările Apostolilor, sau la fanatismul autorităţilor iudaice și cruzimea celor însărcinaţi cu executarea sentinţei.

În încheierea acestei secţiuni, avem a spune două cuvinte despre situaţia doctrinară a noţiunii de păcat în iudaismul inter-testamentar. Dintr-un ansamblu destul de vast vom alege doar textul *Septuagintei* și scrierile de la Qumran. *Septuaginta* introduce în domeniul reflecţiei teologice asupra păcatului o categorie de inspiraţie juridică vorbind despre păcat ca despre o datorie (ὀφείλημα) faţă de om (*Deuteronom* 24, 10) sau

[28] Cf. *I Corinteni* 15, 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ. Aşa cum remarca A. G. Hamman, în cazul literaturii pauline „autorul înnegreşte complet era adamică pentru a pune mai bine în contrast superioritatea şi unicitatea iconomiei mîntuirii adusă de Hristos. Omul psihic sau omul pneumatic corespund antitezei dintre carne şi duh. Carnea nu desemnează trupul, ci pe omul erei vechi. Trecerea de la unul la altul este o minune, o taină a noii creaţii. Apostolul opune de fapt două ere, sau două timpuri: timpul fără pneuma şi era eshatologică, în care Duhul lucrează. În afara lui Hristos, ca purtător de pneuma, omul este redus la statura sa terestră, fiind nu doar imperfect, dar chiar mutilat, cu atît mai mult cu cît este degradat de păcat. (...) Venirea celui de-al doilea Adam permite descoperirea profundă a faptului că el este în realitate principiul şi centrul istoriei umane şi prototip al omului. Intrat în slavă, El devine chipul omului înnoit". (cf. *L'Homme image de Dieu*, Desclée, Paris, 1987, pp. 31-33).

[29] DBT, p. 557.

față de tezaurul regal (*I Macabei* 15, 8). Accentuarea umbrește transformarea interioară a păcătosului, persistentă doar în expresia tehnică „vindecarea păcatelor", foarte mult reluată în literatura postapostolică mai ales.

În privința scrierilor qumranite, păcatul este nu atît *actul*, cît o putere pusă în mișcare de „duhul tenebrelor" sau „spiritul nelegiuirii" situat în antiteză cu „duhul adevărului și al dreptății" (*Regula comunității* III, 18-21). Această putere e văzută ca izvor al viciilor, dar e imanentă omului, cu toate că adevărata *radix malorum* stă în „îngerul întunericului", numit adesea Belial (I, 18 cf. *Deuteronom* 13, 14; *II Corinteni* 6, 15). *Dictionnaire de Spiritualité*[30]27bis citează un fragment din *Imne* – pe care îl redăm spre exemplificare: „Am știut că în afara Ta omul nu este drept și Ți-am îmbunat chipul *prin duhul pe care l-ai sădit în mine*, pentru a înlesni robilor Tăi de-a pururi darul Tău și pentru a mă curați în *duhul sfințeniei Tale*" (16, 11-12). La fel grăiau la acea epocă rabinii Jehuda și Neemia, folosind un jargon care – cel puțin pînă la anul 70 d. Hr. – avea să le fie familiar și primilor creștini.

IV. Mărturia textelor

Sistematizînd liniile catehezei hamartologice la nivelul celor două Testamente și la acela al literaturii iudaice din vremea Mîntuitorului, am plecat de la ideea potrivit căreia literatura postapostolică înflorește *direct* pe solul Sfintelor Scripturi, dar nu am dorit să trecem cu vederea două aspecte, în fond esențiale, și anume: 1. faptul că substratul biblic nu este *o caracteristică exclusivă* a scrierilor postapostolice, atîta vreme cît întreaga literatură patristică este în definitiv un

[30] DS, col. 803-805.

imens comentariu multiform asupra Bibliei; și 2. faptul că, în absenţa unui canon biblic bine consolidat, autorii noștri frecventau valorile biblice prin intermediul învăţămîntului catehetic și al practicilor liturgice contemporane lor, așadar *indirect*. „Chiar și în interiorul tradiţiei ortodoxe" – notează un patrolog – „există un fenomen tulburător, care constă în maniera foarte liberă de a cita Scripturile. Acest lucru este valabil pentru *Vechiul Testament*, de multă vreme considerat ca text sacru; libertatea cu care creștinii redau textele vetero-testamentare nu se explică numai prin diferenţele existente între originalul ebraic și traducerile grecești, ci urcă într-o măsură pînă la tradiţiile iudaice de parafrazare a textului biblic (*midrashim*). Este încă și mai uimitoare varietatea formelor textuale sub care apar naraţiunile evanghelice la primii autori postapostolici. Exista, așadar, o multitudine de tradiţii textuale, iar textul recent nu avea să se impună decît treptat"[31].

Expresie a ortodoxiei pleromantice a paleocreștinismului, scrierile Părinţilor Apostolici nu sînt totuși *inspirate*, în înţelesul teologic al cuvîntului[32]. Deși acceptarea acestei dimensiuni nu închide scrierile postapostolice în registrul literelor profane, ea ne impune obligaţia de a le descifra în perspectiva inevitabilei lor condiţionări socio-culturale. Și pentru a ne concentra, cu prudenţă[33], asupra subiectului

[31] Cf. Willy Rordorf, *La Bible dans l'enseignement et la liturgie de premières communautés chrétiennes*, în vol. col. „Le monde grec ancien et la Bible", Beauchesne, Paris, 1984, p. 70; v. și recenzia noastră din „Ortodoxia", nr. 1/1988, pp. 138-143.

[32] „Deși unele lucrări ale Părinţilor Apostolici (...) au figurat o vreme în canonul biblic al anumitor biserici locale, ele n-au fost și nu sînt socotite drept cărţi inspirate" (Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 78).

[33] În special în Apus, sînt destul de numeroși exegeţi care deduc din simpla folosire a unui cuvînt într-un text religios (biblic sau patristic) *relaţia de lectură* dintre autorul acelui text și *toate* textele în care termenul respectiv poate fi semnalat (v. de exemplu comentariul lui F. Vouga, *L'Epitre de saint Jacques*, Genève, 1984, „*Labor et Fides*", p. 16 și

tratat aici, va trebui mai întîi să circumscriem sensurile termenului-cheie ἡ ἁμαρτία de la primele sale ocurenţe textuale, pînă la sfîrșitul secolului I și începutul celui de-al doilea d. Hr.

După cele mai autorizate opinii, etimologia cuvîntului ἁμαρτία este necunoscută[34]. Derivat din ἁμαρτάνω, ἁμαρτία, apare deja în tragedia greacă și în literatura scrisă în dialectul ionic-attic, unde întîlnim de asemenea variantele ἁμαρτίον sau ἁμαρτήμα. Toţi acești termeni desemnau iniţial o eroare de judecată sau o greșeală de conduită – cu semnificaţie juridică. Aristotel (*Etica nicomahică*, 1135 b) situează sensul lui ἁμαρτήμα la mijlocul drumului între ἀτύχημα (caz de forţă majoră) și ἀδίκημα (delict). Prima conotaţie quasi-religioasă este atestată la Platon (*Phd.* 113, e). Sensul de „păcat" apare abia în secolul III î. Hr. și va fi popularizat prin *Septuaginta*[35]. Pornind de la traducerea celor 70, termenul este difuzat, cu accepţia

amendamentele formulate de J. D. Dubois în „Études Theologiques et Religieuses" (nr. 1/1988, pp. 75-76).

[34] Specialiştii (F. Sommer etc.) oferă ca ipoteză apropierea cuvîntului de rădăcină: *smer* – din μείρομαι, cu α privativ, ceea ce comportă totuși grave dificultăţi fonetice. „Șeful familiei" este verbul ἁμαρτάνω, întîlnit şi în numeroase compuneri cu proverbele: ἀφ – , δι –, ἐξ –, προ –. Tema apare ca prim termen de compunere în ἁμαρτοεπής (Homer) și ἁμαρτίνοος (Hesiod, Eschyl). Ca temă secundară de compunere avem o temă în –S în adj. νημερτής, cu particulă privativă și contractarea lui νε–α, cu sensul „care nu înșală, veridic". Apare în enunţuri de tipul νημερτές (–εά, –έως) εἰπεῖν, ca epitet personal aplicat lui Proteu (*Odiseea* 4, 349) și uneia dintre Nereide (II, 18, 46). 'Αναμαρτής și ἀναμάρτητος (fără greșeală, ireproșabil, inocent) sînt atestate la Herodot, Platon și Xenofon și își găsesc un derivat mai tîrziu în ἀναμαρτησία. (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I, Paris, Klincksieck, 1968, p. 71).

[35] Tripletul ἁμαρτάνω, ἁμαρτία, ἁμαρτήμα subzistă în neogreacă.

menţionată, în toată literatura elenistică[36]. De aici îl vor prelua și Părinţii Apostolici, moștenind în același timp distincţia dintre ἁμαρτία ca nume generic al păcatului, ἁμάρτησις ca nume al actului pecabil și ἁμαρτήμα ca rezultat al acestui act[37].

Literatura critică dedicată Părinţilor Apostolici este uriașă[38], iar abundenţa punctelor de vedere se explică prin unicitatea intrinsecă a textelor, dar și prin faptul că majoritatea chestiunilor doctrinare pe care le antrenează se

---

[36] Cf. Democrit, *Papyrus Oxyrhynchus*, 1119, 11; *Epistola lui Aristarh*, 192; Philon, *Testamentul celor XII Patriarhi* etc. (v. sinopticul atestărilor literare la art. ἁμαρτία din W.F. Arndt, F. N. Gingrich, W. Bauer, *A Greek English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (LNT), The University of Chicago Press, 1973, pp. 42-43).

[37] *Idem, ibidem.*

[38] Semnalăm, cu titlu informativ, cele mai recente studii asupra Părinţilor Apostolici:

1. Ad. Diognetum: a) I. Baumeister, *Zur Datlerung der Schritt an Diognet*, Vigiliae Christianae, 42 (1988); b) V. Messana, *Il „didaskalos" cristiano secondo l'Ad Diognetum*, în „Crescita dell uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)", Roma, 1987, pp. 87-102; c) D. Ramos-Lissòn, *La secularidad en la Epistola a Diogneto*, V-VIII, „La misión del laico en la Iglesia y en el mundo", Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 269-278.

2. Ps-Clemens Romanus: I. Ch. van Oversttraeten – V. Desprez, *Les lettres au vierges attribuées a S Clement de Rome. Introduction et traduction française*, în „Lettre de Ligugé", 1987, pp. 6-31.

3. Didaché: H. R. Seelinger, *Apokalyptische Theologie und Prophetentum. Ewägungen zu Hintergrund und Zweck des apokalyptischen Schlusskapitels der Didache*, în pregătire.

4. Hermas: N. Brox, *Wissenschaftlicher Kommentar zum Pastor Hermae* și *Die unverschänten Fragen des Hermas*, în „Xaricterion", Graz, 1988, pp. 175-188.

5. Ignatius Antiochenus, F. Bergamelli, *Sangue di Cristo e vita del cristiano in S. Ignazio di Antiochia*, în „Il mistero del sangue del Cristo e l'esperienza cristiana", Roma, 1987, I, pp. 127-148; *idem*, *Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, în „Virgo fidelis. Miscellanea D. Bertetto", Roma, 1988, pp. 145-174; *idem*, *La verginità di Maria nelle letteredi Ignatio di Antiochia*, sub tipar în „Salesianum", 50, 1988.

situează în miezul dezbaterilor interconfesionale de astăzi[39]. Detractorii, dar și apologeţii Sfintei Tradiţii – specializaţi în cele mai diverse domenii ale cercetării teologice – cheltuiesc și în zilele noastre o mare cantitate de erudiţie și de imaginaţie euristică pentru a extrage din literatura postapostolică argumentele și efectele de prestigiu indispensabile în polemicile pe care le întreţin. Ţinînd cont de imensitatea dezarmantă a bibliografiilor și de vastitatea subiectului nostru, care și-a găsit în paginile anterioare o minimală și necesară circumscriere, vom trece acum – înainte de a formula concluziile prezentei expuneri – la examinarea textelor propriu-zise, sau mai precis a contextelor în care conceptul de ἁμαρτία definește – prin utilizarea lui nemijlocită – concepţia Părinţilor Apostolici despre păcat. Respectînd economia lucrării, ne-am limitat cu bună știinţă la termenul de bază – ἁμαρτία[40] – și am stabilit priorităţile în funcţie de criteriul pozitiv al frecvenţei.

---

6. Patres Apostolici (în general): A. Quacquarelli, *Il senso della cultura nei Padri Apostolici*, în „Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)", Roma, 1987, pp. 13-28.

7. Polycarpus Smyrnensis: B. Dehandschutter, *Polycarp's Epistleto the Philippians: An Early Example of „Reception"*, și I. M. Sevrm (ed.), „La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif", Leuven, 1988; *apud* Association Internationale d'Etudes Patristiques, „Bulletin d'informtion et de liaison", nr. 15, 1988, Brepols Publishers, p. II, sect. IV, *Auteurs*.

[39] Este vorba în primul rînd de controversele teologice între romano-catolici și protestanţi, v. de exemplu discretele accente primaţiale distribuite de Annie Jaubert în subcapitolul „L'intervention romaine" din studiul introductiv la Prima clementină (SC 167, Cerf, 1971, p. 86 *sq.*) sau argumentele *ex silentio* împotriva existenţei episcopatului monarhic în studiul lui A. M. Ritter, *De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, în *Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Cerf, 1987, pp. 151-172.

[40] Dacă Sfînta Scriptură descrie *istoria* eliberării omului de sub stăpînirea păcatului, literatura patristică elaborează știinţa acestei capitale dezrobiri. Iată de ce vocabularul doctrinar al Sfinţilor Părinţi a îmbogăţit considerabil „familia" elenistică a noţiunii de ἁμαρτία adăugîndu-i,

Păstorul lui Herma

După cum știm, Herma este un exponent laic al profetismului harismatic paleocreștin. Textul său aparţine genului apocaliptic, deja maturizat în cultura elenistică de la acea dată. Patrologii au ajuns la concluzia că *Păstorul* este o ficţiune literară cuprinzînd o autobiografie fabulată[41]. Nucleul doctrinar al textului și subiectul în jurul căruia se organizează simbolurile materialului narativ este *penitenţa* – o temă „fierbinte" în cumpănirea relaţiilor dintre Biserică și Sinagogă, dar și în delimitarea Ortodoxiei faţă de preceptele curentelor rigoriste de tip encratit. Cuvîntul ἁμαρτία apare, în formă singulară sau plurală, în următoarele contexte:

– 1, 8-9 (PSB 1, p. 228 / SC 53 bis, p. 78 sq.)

1,8. În inima ta s-a suit pofta păcatului (ἡ ἐπίθυμία τῆς πονηρΐας)[42]. Nu ţi se pare oare că este păcat pentru

așa cum consemnează dicţionarul lui G. W.. H. Lampe, pe ἡ ἁμαρτάς (Sfîntul Athanasie, Exp, *in Ps.* 88, 47, P. G., 27, 393 C; ἁμάρτης (adj.) și ἡ ἁμάρτησις (corespondent abstract care apare de exemplu la Hermas, *vis.* 2, 2, 5); ἁμάρτητικος (Clement Alexandrinul, *Stromateis*, 4, 26 P. G., 8, 1377 A); ἁμάρτητικῶς (adv. *Epiph., haer.* 73, 9, P. G., 42, 420 A, B); ἁμάρτικός (adj. Gregorius Nyssenus, *Apoll.* 23, P. G., 45, 1172 A); ἁμάρτίνοος (Nonnus Panopolitanus, *Paraphrasis in Ioannis evangellium*, 1, 24, P. G., 43, 753 B); și ἡ ἁμαρτοέπεια (falsă rostire; Chiril al Alexandriei, *Commentarius in duodecim prophetas*, 40); ἁμάρτωλοποιός (Leonţiu de Bizanţ, *Sermo in mediam pentecotem*, P. G., 86, 1981 A) etc.

[41] Informaţii despre contextul cultural al *Păstorului* în volumul „Hermas, *Le Pasteur*, introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly", ed. a II-a, sc. 53 bis, Cerf, Paris, 1968. V.. *topos*-ul „ieșirii din baie", frecvent utilizat în literatura erotică păgînă (Plutarh, *Amator, narr.* 1, 2 etc.), care avea să fie concretizat în pictura renascentistă cu motivul biblic al Suzanei. Este relevantă și paralela cu procedeele literaturii hermetice, care inserează adesea acest gen de *„dialogue fort inégal entre un Révélateur loquace et un privilégié trés modeste"* (cf. p. 12).

[42] ἡ πονηρία = răutate, ticăloșie (*Matei* 22, 18 etc.). ὁ πονηρός este un cognomen diabolic (*Matei* 13, 19) etc.

un bărbat drept dacă se suie în inima lui pofta cea păcătoasă (ἡ πονηρὰ ἐπιθυμία)? Este păcat și mare păcat, a spus ea (ἁμαρτία γε ἐστι καί μεγαλη). Bărbatul drept (ὁ δίκαιος ἀνὴρ)[43] are gînduri drepte (...). Cei care gîndesc rele în inimile lor își atrag loruși moarte și robie, mai ales cei care caută să cîștige veacul acesta, care se mîndresc cu bogăţia lor și se lipsesc de bunătăţile cele viitoare.

1, 9. Sufletele lor se vor pocăi (...). Tu, însă, roagă-te lui Dumnezeu și-ţi va vindeca păcatele tale (καὶ ἰασέται τὰ ἁμαρτηματά σου), ale întregii tale case și ale tuturor sfinţilor.

– 2, 1 (PSB, p. 228 / SC 53 bis, p. 80)

(...) Eu tremuram din tot trupul și eram trist. Îmi spuneam: „Dacă acest păcat mi se scrie (εἰ αὔτη μοι ἡ ἁμαρτία ἀναγράφεται) cum voi putea să mă mîntui? Sau cum voi face îndurător pe Dumnezeu pentru păcatele mele cele săvîrșite?" (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου τῶν τελείων)[44].

– 2,4 (PSB 1, p. 228 / SC 53 bis, p. 82)

(o femeie foarte bună mi-a spus că am păcătuit faţă de ea). 4. „Ea mi-a zis: Nicidecum! Nu este lucrul acesta peste robul lui Dumnezeu. Dar negreșit o poftă s-a suit în inima ta (παντῶς (ἐπιθυμὶα) ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ἀνέβη περὶ ἀυτῆς). Se poate ca un gînd ca acesta să aducă păcat (ἁμαρτίαν ἐπιφέρουσα) peste robii lui Dumnezeu"[45].

---

[43] Sintagma ὁ δικαιός ἀνὴρ sugerează idealul etic al elinilor în care raţionalitatea existenţei sociale era concentrată în conceptul lui δικάιοσύνη. De altfel, Herma va reitera opoziţia πονηρία–δικαιοσύνη în 6, 2, 1: 4 *sq.*; 7; 9 *sq.*, unde ὁ ἄγγελος τῆς πονηίας se luptă cu ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης.

[44] ἡ ἀναγραφή înseamnă „cronică", „registru cu date" (ex. I Clem. 25, 5 într-un pasaj despre pasărea Phoenix). LNT ne arată că ἀναγράφω – cu sensul de însemnare a păcatelor (în cartea judecăţii) – este folosit numai de Hermas, *loc. cit.*

[45] Pentru Herma, *păcatul urcă* spre inima omului. Agentul verbal al acestei insinuări progresive este întotdeauna ἀναβαίνω în care prepoziţia –ἀνα sugerează automat ascensiunea. În multe contexte (v. pasajul

– 14, 1 (PSB 1, pp. 237-238 / SC 53 bis, p. 114)

„Vrei să cunoști și pietrele care au fost sfărîmate și aruncate departe de turn? Acelea sînt fiii nelegiuirii (οἱ υἷοι τῆς ἀνομίας); au crezut cu făţărie și nici un păcat nu s-a depărtat de la ei (πᾶσα πονηρία οὐκ ἀπέστη ἀπ 'αὐτῶν). De aceea nu se pot mîntui că nu sînt folositori la zidire din pricina răutăţii lor"[46].

– 3, 1 (PSB 1, p. 229 / SC 53 bis, p. 82)

(...) Domnul însă îţi va tămădui ţie (ἀλλὰ ἰασέται (*scil.* ὁ κύριος) σου) toate cele săvîrșite mai înainte de copiii tăi (în original: „în casa ta"); că din pricina păcatelor și nelegiuirilor lor (διὰ γὰρ τὰς ἐχείνων ἁμαρτίας καὶ ἀνομήατα) ai pierdut tu în afacerile tale cele lumești[47].

– 6, 2 (PSB 1, p. 231 / SC 53 bis, p. 90)

„Copiii tăi, Herma, au păcătuit înaintea Domnului (ἠθέτησαν εἰς τὸν Θεὸν) și au hulit pe Domnul

citat la punctul a) verbul este asociat cu ἐπι-θυμία al cărui etimon θύμος (lat. *fumus*) indică printr-o analogie implicită „fumul" care se înalţă. Observăm și faptul că autorul folosește semitismul „se înalţă spre inimă" (cf. *Ieremia* 3, 16; 51, 21; *Isaia* 65, 16), adică spre ceea ce reprezenta, în mentalitatea ebraică, organul cugetării. Echivalentul grecesc, de o pronunţată raţionalitate, este ἐπι νοῦν ἀναβαίνε (Synesius, *Epist.*, 44, p. 182 c). Cf. Quasten, I, p. 93: „Frecventele lui ebraisme arată că el (*scil.* Herma) era fie urmașul unui iudeu, fie că fusese educat de dascăli evrei".

[46] Pasajul folosește pe ἡ πονηρία, dar l-am transcris totuși, în măsura în care exprimă inversa proporţionalitate dintre răutate și mîntuire. Nu știm dacă „fiii nelegiuirii" reprezintă o categorie heterodoxă identificabilă sau o simplă „versiune" pentru a consolida registrul epic din parabola turnului.

[47] În Antichitate, viaţa religioasă (incluzînd în totalitatea ei riturile, oracolele, sacrificiile publice sau private, rugăciunile și iniţierile) era înţeleasă, prin analogie, ca „medicină a sufletului" (v. secta „terapeuţilor", Asclepios ca „patron al viselor de incubaţie", supranumele Diadohilor etc.). Herma folosește adesea expresia „vindecarea păcatelor" (vb. ἰάομαι apare cu acest sens figurat și în literatura păgînă, cf. Sallustus, *Peri Theon Kai Kosmou*, 14). Expresia ca atare este biblică (*Sirah* 28, 3 etc.).

(ἐβλασφήμουσαν εἰς τὸν κύριον); au trădat pe părinţii lor cu răutate mare (ἐν πονηρία μεγάλῃ) ...au adăugat la păcatele lor desfrînări și amestec de răutate (προσέθηχαν ταὶς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὰς ἀσελγείας καὶ συμφυρμοὺς πονηρίας) și așa li s-au înmulţit fărădelegile (αἱ ἀνομίαι) lor"[48].

– 6, 5 (PSB 1, p. 231 / SC 53 bis, p. 90)

„Că s-a jurat Stăpînul pe slava Lui cu privire la aleșii Săi, dacă mai săvîrșesc păcate (ἐὰν ... ἔτι ἁμάρτησις γένηται) după această zi hotărîtă, nu mai au mîntuire; că pentru drepţi, pocăinţa are sfîrșit, pentru toţi sfinţii zilele de pocăinţă s-au împlinit (πεπλήρωνται αἱ ἡμεραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις), pentru păgîni însă pocăinţa este pînă în cea din urmă zi"[49].

– 7, 1 (PSB, p. 231 / SC 53 bis, p. 94)

„Dar tu Herma, să nu ţii minte răul ce ţi l-au făcut copiii tăi și nici să-ţi lași sora ta, ca să se curăţească de păcatele lor de mai înainte (ἵνα καθαρισθῶσιν ἀπὸ τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Vor fi învăţaţi cu dreapta învăţătură dacă nu ţii minte răul pe care ţi l-au făcut (ἐὰν σὺ μὴ

[48] Verbul ἀθετέω cu regim tranzitiv înseamnă „a anula", „a pune deoparte" (de exemplu voinţa lui Dumnezeu, *Luca* 7, 30). Construcţia primei fraze se prevalează de așa-numitul *„parallelismus membrorum"* specific scripturistic, echivalînd prin simetrie păcatul de a refuza spusele divine și acela de a blasfemia. Autorul exprimă cu multă fineţe ideea că păcatul definește refuzul iubirii, deci al dialogului dintre Dumnezeu și om.

[49] Doctrina penitenţială a *Păstorului* este inconsecventă pînă la contradicţie. Uneori chiar și apostaţii se pot pocăi (6, 8; 68, 9; 77, 1), alteori acest drept le este refuzat. După cum remarcă R. Joly, Herma nu cunoaște cele trei *păcate iremisibile* de care va scrie Tertulian în perioada sa montanistă. Nu știm dacă autorul ezită sau dacă încearcă de fapt o formulă intermediară care să echilibreze poziţia rigoriștilor (există păcate iremisibile) și cea a toleranţilor (orice păcat poate fi absolvit). Aparentul maximalism penitenţial rezervat creștinilor ar putea avea semnificaţia unei autoexigenţe cu rol misionar „printre neamuri" (τοῖς δὲ ἔθνεσιν).

μνησικακήσῃς αὐτοῖς). Că ţinerea de minte a răului (μνησικακία) lucrează moarte”[50].

– 10, 2 (PSB 1, p. 234 / SC 53 bis, p. 102)

„Tu doreşti să stai de-a dreapta împreună cu ei, (*scil. martirii*), dar lipsurile tale sînt multe. Te vei curăţi însă de lipsurile tale (ἀπὸ τῶν ὑστερημάτων σου)! Şi toţi cîţi nu se îndoiesc se vor curăţi de toate păcatele (ἀπὸ πάντων τῶν ἁμαρτημάτων) făcute pînă în ziua aceea”[51].

– 15, 6 (PSB 1, p. 239 / SC 53 bis, p. 118)

[„pietrele” lepădate se pot mîntui ?] „Se vor potrivi în alt loc cu mult mai mic, iar aceasta după ce vor fi puşi la încercare şi se vor împlini zilele ispăşirii păcatelor lor (τὰς ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) ... Şi atunci se va întîmpla să scape din încercările lor, cînd se vor sui la inima lor faptele rele (ἐάν ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν τὰ ἐργα ... πονηρα) pe care le-au săvîrşit. Iar dacă nu se vor sui la inima lor, nu se vor mîntui din pricina învîrtoşării (διὰ τὴν σκληροκαρδίαν) inimii lor”[52].

– 25, 7 (PSB 1, p. 246 / SC 53 bis, p. 142)

---

[50] μνησικακέω – „a ţine minte răul”, apare şi în *Barnaba* 2, 8; 19, 4; *Didahia* 2, 3; *Diognet* 9, 2. „Oamenii cei mai pizmaşi” (οἱ ἄνθρωποι οἱ μνησικακοῦντες) reapare la *Herma* 9, 3 (mp).

[51] Vezi *supra*, n. 46: Aici singura condiţie pentru a primi harul iertării pare să fie *sinceritatea credinţei*, accesibilă celor care nu-şi „îndoiesc” sufletul (οἱ μὴ διψυχοῦντες). Nici un cuvînt despre fapte bune sau chiar despre pocăinţă. Vb. διψυχέω nu apare în LXX, nici în NT. Alături de abundenta lui utilizare în *Păstorul* (v. HV în I Clem. 23, 2, v. şi H. D. Simonin, *Le „doute”* (διψυχία) *d'après les Pères Apostoliques*, în „La Vie Spirituelle”, 51, 1937, pp. 165-178.

[52] Pr. Prof. D. Fecioru a tradus pasajul *ad litteram*, ceea ce creează o inextricabilă confuzie de sens. Am văzut că în alte contexte (v. *supra*, n. 42) păcatul „urcă la inima omului”. (Nu credem că rusticul Herma ar fi anticipat cu bună ştiinţă augustinianul *„pecca fortiter”*). Fără să clarifice în vreun fel problema, R. Joly traduce perifrastic prin „quand montera à leur coeur *la pensée* des turpitudes qu'ils ont commises”

„Dacă auzindu-le (*scil.* poruncile) le veţi păzi, veţi umbla în ele și le veţi săvîrși cu inimă curată (καὶ ἐργάσησθε αὐτὰς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ) veţi primi de la Domnul toate cîte v-a făgăduit vouă; dar dacă auzindu-le nu vă veţi pocăi (μὴ μετανοήσητε), ci veţi adăuga la păcatele voastre alte păcate (ἀλλ. ’ἔτι προσθῆτε ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν) veţi primi de la Domnul cele potrivnice”[53].

– 30, 3 (PSB 1, p. 250 / SC 53 bis, p. 158)

„Eu i-am spus: Pentru asta, Domnule, te rog să-mi lămurești totul; mai întîi pentru că sînt păcătos (ὅτι ἁμαρτωλός εἰμι), vreau să știu ce fapte să săvîrșesc, ca să trăiesc, că multe și felurite sînt păcatele mele. (ὅτι πολλαί μοῦ εἰσιν αἱ ἁμαρτίαι καὶ ποικίλαι)”[54].

– 31, 1-2 (PSB 1, p. 251 / SC 53 bis, p. 158)

(...) Am auzit, Domnule, de la unii dascăli că nu este altă pocăinţă decît aceea cînd ne-am coborît în apă (εἰς

---

[53] Fidelitatea lui Dumnezeu se manifestă ca răspuns la pocăința și credincioșia oamenilor. În privinţa *modului* de practicare a poruncilor, originalul folosește pe ἐργάζομαι. Se știe că limba greacă are mai multe verbe „praxiologice”: a) ποιεῖν (a face), care insistă asupra *rezultatului* acţiunii: τὸ ποίημα; b) πράττω (a acţiona), care insistă asupra *agentului* acţiunii: τὸ πρᾶγμα; c) δράω (a săvîrși), care insistă asupra *mișcării* acţiunii: τὸ δρᾶμα; d) ἐργάζομαι (a lucra, a trudi), care insistă asupra *muncii și a efortului depus* pentru o lucrare: τὸ ἔργον; *apud* V. Fontoynont, *Vocabulaire grec commenté et sur textes*, A. J. Picard, Paris, 1977, p. 99.

[54] În *Păstorul*, păcatul primește arareori epitete calificative. Ca și virtuţile „clădite” în Turn, păcatele se aglomerează „cantitativ”. Aici avem însă adjectivul ποικιλός (cf. *Mart. Polyc* (2, 4; *Diognet* 12, 1)), pe care Herma îl folosește atît cu sensul „divers” (Hs 9, 17, 26; cf. Clem *Strom* 7, 3, P. G., 9, 425 B), cît și cu acela de „multicolor” (Hs 9, 4, 56). În cultura patristică adjectivul va desemna de asemenea *complexitatea* esenţei divine (Grigorie de Nyssa, *Eun*, I, P. G., 45, 313 B).

ὕδωρ κατέβημεν) și am primit iertarea păcatelor (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) de mai înainte[55].

– *31, 6 (PSB 1, p. 251 / SC 53 bis, p. 160)*

„Dacă cineva fiind ispitit de diavol (ἐάν τις ἐκπειρασθεῖς ὑπὸ τοῦ διαβόλου) păcătuiește după acea sfîntă și mare chemare, acela mai poate face pocăință o singură dată; dar dacă păcătuiește mereu (ὑπὸ κεῖρα ἁμαρτὰνη) și se pocăiește, unui om ca acesta pocăința nu îi este de nici un folos; cu greu va dobîndi viața"[56].

– *31, 7 (ibidem)*

„Știu că voi trăi, dacă nu voi adăuga alte păcate la păcatele mele". „Te vei mîntui (...) și toți cîți vor face așa".

– *49, 2 (PSB 1, p. 265 / SC 53 bis, p. 208)*

„Credeți dar în Dumnezeu, voi care din pricina păcatelor (διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν) nu mai aveți nădejde în viață, voi care ați adăugat păcate la păcate și v-ați îngreunat viața! Dacă «vă veți întoarce la Domnul din toată inima voastră» și «veți lucra dreptatea» (καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην) în celelalte zile ale vieții voastre și veți sluji drept Domnului după voința Lui, vă va vindeca păcatele voastre de mai înainte (ποιῆσει ἴασιν τοῖς προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι) și veți avea puterea să biruiți lucrăturile diavolului"[57].

---

[55] Păstorul confirmă faptul că acela care a primit absolvirea baptismală trebuie să evite păcatul, trăind în curăție. Concluzia intervine în 31, 6.

[56] După cum se știe, pedobaptismul nu se impusese încă în practica sacramentală a Bisericii primare. Pasajul pare să sugereze posibilitatea unei penitențe postbaptismale cu o indulgență specială față de păcatele făptuite sub influența *nemijlocită* a diavolului (ἐπειράζω cf. *Matei* 4, 7 ic 4, 12; *I Corinteni* 10, 9). τὸ πειρασμόν (ispita) este termenul tipic, prezent în Rugăciunea Domnească (*Matei* 6, 13).

[57] ἐργάζομαι (cf. *supra*, n. 50). Spre deosebire de 10, 2 (cf. *supra*, n. 48), pasajul notează explicit că prețul „vieții" și al „iertării" – ca nume mistice ale mîntuirii – stă în credință (*i.e.* sinceritatea conversiunii) și fapte bune (*i. e.* lucrarea dreptății). Un loc paralel bazat pe ἡ πονηρία

– 61, 4 (PSB 1, p. 277 / SC 53 bis, p. 242)

„Voi care vă pocăiţi, aruncaţi de pe voi răutăţile veacului acestuia, care vă strivește. Îmbrăcînd toată virtutea dreptăţii (ἐνδυσάμενοι δὲ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης) veţi putea păzi poruncile acestea și nu veţi mai adăuga la păcatele voastre (μηκέτι προστίθετε ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν). Nemaiadăugînd altele, veţi scutura de pe voi păcatele voastre de mai înainte"

– 66, 2 (PSB 1, p. 281 / SC 53 bis, p. 256)

(...) Păcatele tale sînt multe (αἱ μὲν ἁμαρτίαι του πολλαί), dar nu atît de mari ca tu să fii dat acestui înger; casa ta însă a făcut mari păcate și fărădelegi (μεγάλας ἁμαρτίας καὶ ἀνομίας ἐργάσατο); îngerul cel slăvit s-a amărît din pricina faptelor lor și pentru aceea a poruncit ca tu să fii necăjit cîtăva vreme, ca aceia să se pocăiască și să se curăţească de orice poftă a veacului acestuia (ἀπό πάσης ἐπιθυμίς τοῦ αἰῶνος τουτοὺ). Cînd se vor pocăi și curăţi, atunci va pleca de la tine îngerul pedepsirii (ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας)[58].

– 64, 4 (PSB, p. 281 / SC 53 bis, p. 256)

(...) Dar îţi închipui că dacă s-au pocăit li s-au iertat toate păcatele? Nu, negreșit! Ci trebuie ca cel ce se pocăiește să-și chinuiască sufletul lui (βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ φυχὴν) să se smerească (ταπεινοφρονῆσαι) tare în orice faptă a lui și să fie necăjit cu multe și felurite necazuri[59].

---

exaltă curăţia și nerăutatea, comparînd conduita creștină cu inocenţa copiilor (27, I cf. *Matei* 11, 25; *Luca* 10, 21; *Barnaba* b, 11).

[58] ἡ τιμωρία este termenul-cheie pentru *pedeapsa divină* (*Barnaba* 20, 1; *Papias*, 3) cu ocurenţe pan-elenistice (LXX, Iosif Flavius, *Bel.*, 4, 365 etc.).

[59] Compusul ταπεινοφρονέω = a se smeri (mai exact: a-și smeri cugetul, intelectul) Sfîntul Clement Romanul (*I Corinteni* 2, 1) i-l opune lui ἀλαζονεύθαι. Cugetul smerit este condiţia oricărei rugăciuni, cf. Hv. 3, 10, 6. Substantivul corespunzător apare în *Noul Testament* (*I Petru* 5, 5; *Fapte* 20, 19).

– 72, 4-5 (PSB 1, p. 287 / SC 53 bis, pp. 274-276)

(...) Cei ale căror mlădiţe s-au găsit uscate (...) sînt apostaţii, trădătorii Bisericii și cei care au hulit cu păcatele lor pe Domnul (οἱ ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφήμησαντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον). Aceștia au murit complet pentru Dumnezeu.

Cei care au adus mlădiţele uscate și neputrezite sînt și ei aproape de aceștia; că erau făţarnici, introduceau învăţături străine (διδαχὰς ἑτέρας εἰσφέροντες), întorceau de la credinţă pe robii lui Dumnezeu, mai ales pe cei cu păcate (μάλιστα δὲ τοὺς ἡμαρτηκότας) nelăsîndu-i să se pocăiască, ci convingîndu-i cu învăţăturile lor nebunești[60].

– 77, 3 (PSB 1, p. 290 / SC 53 bis, p. 286)

(...) Toţi cîţi se vor pocăi din toată inima lor (...) și nu vor mai adăuga nimic la păcatele lor vor primi de la Domnul vindecarea păcatelor lor de mai înainte (ἴασιν [...] τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν) dacă nu se vor îndoi de poruncile acestea și vor trăi în Dumnezeu.

– 100, 5 (PSB 1, p. 308 / SC 53 bis, p. 340)

Vă spun eu, îngerul pocăinţei; toţi cîţi veţi avea această părere greșită[61] lepădaţi-o și pocăiţi-vă, iar Domnul vă va ierta păcatele voastre de mai înainte (ἴασεται ὑμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα) dacă vă veţi curăţi de acest demon; iar dacă nu, veţi fi daţi lui spre moarte.

---

[60] Este sesizant faptul că această parabolă a „mlădiţelor" care incriminează „învăţăturile heterodoxe" consună cu pericopa de la *Matei* 7, 15 *sq.*, unde același simbolism vegetal contextualizează un avertisment similar împotriva „pseudoprofeţilor" (τῶν ψευδοπροφητῶν) calificaţi drept „lupi răpitori". R. Joly consideră că pasajul citat este antignostic (SC 53 bis, p. 277, n. 5).

[61] Este vorba de păcatul *ranchiunei* dintre oameni, cu atît mai odios cu cît Dumnezeu Însuși nu poartă ranchiună celor care se pocăiesc.

– 105, 3 (PSB 1, p. 310 / SC 53 bis, p. 346)

(...) Ascultă, mi-a răspuns. Toţi cei care au suferit pentru nume (ὅσοι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα) sînt slăviţi de Dumnezeu şi li s-au iertat toate păcatele lor (αἱ ἁμαρτίαι αφηρέθησαν) că au suferit pentru numele Fiului lui Dumnezeu[62].

– 105, 5-6 (PSB 1, p. 310 / SC 53 bis, p. 348)

Vedeţi dar voi care gîndiţi acestea (*scil.* cei care şovăie în faţa martiriului) să nu rămînă nicicînd gîndul acesta în inimile voastre, ca să fiţi morţi pentru Dumnezeu. Iar voi care pătimiţi din pricina numelui, se cuvine să slăviţi pe Dumnezeu, că Dumnezeu v-a socotit vrednici să purtaţi acest nume, ca să vi se ierte toate păcatele voastre (πᾶσαι ὑμῶν αἱ ἁμαρτίαι ἰαθῶσιν). Aşadar fericiţi-vă şi socotiţi că aţi făcut o faptă mare dacă cineva dintre noi a pătimit pentru Dumnezeu. Domnul vă dăruieşte viaţă şi voi nu înţelegeţi; păcatele voastre s-au îngreunat (αἱ γὰρ ἁμαρτίαι ὑμῶν κατεβάρησαν) şi dacă n-aţi fi pătimit pentru numele Domnului, aţi fi fost morţi pentru Dumnezeu din pricina păcatelor voastre[63].

– 109, 5 (PSB 1, p. 313 / SC 53 bis, p. 356)

(...) Nu călcaţi în picioare mila Sa, a spus păstorul, ci mai degrabă cinstiţi-L, că este atît de răbdător faţă de păcatele voastre (*tam patiens est ad delicta vestra*) şi nu este ca voi[64].

---

[62] Iată un pasaj în care Herma iese din conspectul său obişnuit asupra păcatului (pocăinţă sinceră / consecvenţă în curăţie / iertarea sau „vindecarea" păcatelor) pentru a afirma limpede rostul expiator al martiriului. Cei care au pătimit pentru *numele* lui Hristos sînt absolviţi de *toate* păcatele.

[63] Nu putem conchide că ar exista păcate inexpiabile în afara martiriului, dar se poate deduce – în acord cu pasajele precedente – că martiriul constituie un act „pancatartic" (Diodor S. P., Oxy, 487, 10 etc.).

[64] O serie de fragmente din *Păstorul* s-au transmis (numai) în limba latină. Aici *delicta* traduce probabil pe ἀνομίαι (cf. *supra*).

– 110, 3 (PSB 1, p. 313 / SC 53 bis, p. 356)

„Ascultă acum despre acele urme. Ele sînt aceia care au auzit acum poruncile mele și au făcut pocăință din toată inima lor (*ex. totis... cordiis*). Cînd Domnul a văzut că pot rămîne în ea, a poruncit să le fie iertate păcatele lor de mai înainte (*priora peccata eorum*)”[65].

*

Am derulat pînă aici seria contextelor în care mărturisirea păcatelor se înfățișează ca „materia primă” în taina pocăinței. În toate fragmentele citate am cunoscut *consecințele* păcatului (blasfemia și apostazia) și mijlocul suprem de a șterge păcatele (martiriul). Herma vorbește însă și de păcate particulare săvîrșite în situații concrete. Să urmărim cîteva dintre aceste cazuri:

– 27, 2 (PSB 1, p. 247 / SC 53 bis, p. 146)

Mai întîi nu vorbi de rău pe nimeni, nici nu asculta cu plăcere pe cel ce vorbește de rău; altminteri și tu, cel ce auzi, vei fi vinovat de *păcatul celui ce vorbește de rău* (ἔνοχος ἔσῃ τῆς ἁμαρτίας τοῦ καταλαλοῦντος)[66].

– 29, 1 (PSB 1, p. 249 / SC 53 bis, p. 152)

Îți poruncesc, mi-a zis (păstorul) să păstrezi curăția (φυλάσσειν τὴν ἁγνείαν) și să nu se suie în inima ta poftă de femeie străină sau poftă de desfrînare (πονηρῶν) sau de alte păcate.

---

[65] *„Ex totis... cordiis”* transpune o foarte uzuală expresie biblică (*Deuteronom* 6, 5; *Iosua Navi* 22, 5; *Matei* 22, 37 etc.), iar *priora peccata* echivalează sintagma *protéron hamartion*, specifică *Păstorului*.

[66] καταλαλέω = a vorbi împotriva cuiva, a defăima, a ponegri (LXX, Philon) privește calomnierea aproapelui (*Test. XII Patr. 3, 4*) sau a lui Dumnezeu (*Psalmul* 77, 19; NT 79 – vers. 22).

(...) Dacă îţi vei aminti neîncetat de soţia ta, nu vei păcătui (οὐδέποτε διαμαρτήσεις)[67].

– 29, 4-5 (ibidem / SC 53 bis, pp. 152-154)

(...) – Domnule; dacă cineva are femeie credincioasă în Domnul şi o găseşte săvîrşind adulter cu cineva (εὕρῃ ἐν μοιχείᾳ τινί) oare păcătuieşte bărbatul ei dacă mai trăieşte cu ea? Atît timp cît nu ştie, mi-a spus el, nu păcătuieşte, dar dacă cunoaşte păcatul ei (γνοῖ ὁ ἀνὴρ τὴν ἁμαρτίαν αὐτῆς), iar femeia nu se pocăieşte, ci stăruie în desfrînarea ei, iar bărbatul trăieşte cu ea, este vinovat de păcatul ei şi părtaş la adulterul ei[68].

– 29, 9 (PSB, p. 250 / SC 53 bis, p. 154)

Adulterul (...) nu-i numai atunci cînd îşi pîngăreşte cineva trupul lui (...), ci şi atunci cînd face fapte asemănătoare păgînilor (τὰ ὁμοιώματα ποιῇ τοῖς ἔθνεσιν). Dacă cineva stăruie în nişte fapte ca acestea şi nu se pocăieşte, de acela fereşte-te şi nu trăi împreună cu el; altminteri eşti şi tu părtaş la păcatul lui (μέτοκος εἰ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ).[69]

– 34, 4 (PSB 1, p. 253 / SC 53 bis, p. 166)

Mînia este mai întîi nebună, uşuratecă şi nepricepută; apoi din nepricepere se naşte amărăciunea; din nervozitate, mînia (θυμός); din mînie, ura; iar ura aceasta născută din atît de mari rele ajunge un păcat mare şi de nevindecat[70].

---

[67] Preceptul este ambivalent: d.p.d.v. negativ interzicerea adulterului; sub raport pozitiv – prescrierea monogamiei. Problema frămînta spiritele veacului II (v. Tertulian, *De monogamia*). În pasajul nostru putea fi tradus mai repede prin *castitate* (cf. Philon, Abr. 98; v. şi *I Timotei* 5, 2). Ea este prima datorie a celor tineri (Polyc. 5, 3, cf. I Clem. 64; Herma. 9, 15; 6, 2, 3).

[68] Acelaşi concept monopenitenţial în 29, 7-8 (PSB 1, pp. 249-250).

[69] În ultimele trei fragmente, Herma conduce dezbaterea într-o manieră absolut iudaică: adulterul este de fapt infidelitatea faţă de Dumnezeu, asemănătoare celei în care trăiesc păgînii; impuritatea rituală şi idolatria stigmatizează viaţa cotidiană a „neamurilor".

[70] Pr. Prof. D. Fecioru a tradus atît pe ὀξυχολία (= mînie organică, *lit.* excitaţie biliară), cît şi pe ὀργὴ (furie sacră) cu acelaşi termen. Exact

– 38, 2 (PSB 1, p. 256 / SC 53 bis, p. 176)

(...) de care lucruri trebuie să te înfrînezi și de care nu trebuie?

(...) Înfrînează-te de la rău (Τὸ πονηρὸν ἐγκρατιύου) și nu-l fă! De la bine nu te înfrîna, ci fă-l. Dacă te înfrînezi a face binele, săvîrșești mare păcat, iar dacă te înfrînezi a face răul, ai făcut mare faptă de dreptate[71].

– 43, 4 (PSB 1, p. 260 / SC 53 bis, p. 192)

(...) toţi cîţi se îndoiesc (δίψυχοί εἰσι) și își schimbă des părerile, se duc la ghicitori (μαντεύονται) ca și păgînii își atrag asupră-le mai mare păcat, cel al închinării la idoli; că cel care întreabă pe un profet mincinos (ψευδοπροφήτην) despre vreo treabă oarecare este închinător la idoli, deșert de adevăr și fără de minte[72].

În cazul *Păstorului*, mărturia textelor atestă un moralism retoric, impregnat cu elemente precreștine, mai cu seamă pe tărîm demonologic. Tonul parabolic descinde din pareneza iudaică de tip elenistic, dar conceptele morale rămîn nedefinite, tot așa cum singurele mobiluri ale faptelor bune par să fie recompensa și pedeapsa. Sincretismului doctrinar, exersat pe un spaţiu care merge de la *Manualul de disciplină* al esenienilor pînă la literatura hermetică a neopythagorismului, i se adaugă o regretabilă superficialitate în conceperea păcatului și a motivaţiilor penitenţiale. Simbolurile sînt adesea incoerente, iar soluţiile epice ezitante și nu o

la fel a procedat Lelong, *Péres Apostoliques*, 1912, col. lui Hemmer. Lejay. R. Joly este de părere că acest pasaj este influenţat de cazuistica stoică (cf. SC 53 bis, p. 167, n. 1).

[71] Aluzie anti-encratită.

[72] Ortodoxia și ortopraxia s-au delimitat foarte anevoios și din pricina exploziei harismatice specifice primului secol al Bisericii, în anvergura căreia era greu să deosebești darul spiritual autentic de impostura mercantilă. Pentru Herma, *perfecţiunea morală* este singurul mod de a despărţi pseudoprofeţia de adevărata viziune asupra viitorului (p. 43).

dată artificiale. Cu toate acestea, așa cum subliniază R. Joly, „trebuie să-i recunoaștem lui Herma un minim de talent literar (...). În istoria vechii literaturi creștine *Păstorul* este unul dintre rarele texte care ocupă un loc de tranziţie între operele de început, neliterare, populare, și operele ulterioare, cu pretenţii artistice: el păstrează limba primelor, dar are și cîteva dintre preocupările celorlalte"[73].

Epistola lui Barnaba

Autorul acestei epistole – formată din *catenae* biblice, ecouri de tipul parafrazelor *midrashim* și sfaturi catehetice în stilul *Didahiei* – nu este numit în text, deși o străveche tradiţie vorbește în speţă de Sfîntul Apostol Barnaba[74]. Similitudinile doctrinare dintre *Epistolă* și *Didahie* au iscat multe controverse asupra interinfluenţelor constatate prin critica internă a celor două documente. S-a ajuns la opinia conform căreia ele descind dintr-un text iudeo-creștin comun[75]. Dacă *subordinaţianismul* avea să marcheze, în proporţii variabile, doctrina apologeţilor, ortodoxia *Epistolei* lui Barnaba este la rîndul ei subminată de *hiliasmul* specific scrierilor din prima generaţie creștină, insignifiant totuși

[73] Cf. SC 53 bis, pp. 56-57.

[74] *Codex sinaiticus* (IV d. Hr.) și Origen îi atribuie demnitatea canonică, dar Fericitul Ieronim o numără printre apocrife. Critica modernă a respins ideea paternităţii apostolice a unei epistole care desfiinţează aproape valoarea moral-spirituală a *Vechiului Testament* (cf. Quasten, *op. cit.*, p. 89).

[75] Dosarul acestor controverse în *Epitre de Barnabe*, introduction, traduction et notes par Pierre Prigent; texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, „Sources chrétiennes", nr. 172, Paris, Cerf, 1971, pp. 12-20. Notăm că tema *„Duae vita"* apare deja în Vechiul Testament (*Proverbe* 4, 18 *sq.*), în iudaismul tîrziu (*Testamentul lui Levi* 19, 11) sau în rulourile qumranite (1 Q 3, 13-4, 26).

în raport cu preţioasele ei mărturii hristologice, sacramentale și moral-penitenţiale. *Epistola* abordează problema păcatului în diverse contexte pe care le vom enumera în continuare:

– *Barnaba IV, 6 (PSB 1, p. 117 / SC 172, p. 96)*

(...) Încă și aceasta vă rog (...) să fiţi acum cu mare luare-aminte la voi înșivă, să nu vă amestecaţi ca unii (*scil.* iudeii) care grămădesc păcate peste păcate (**ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις**) și zic: „Testamentul nostru rămîne al nostru". Al nostru (*scil.* creștinii), da! Dar aceia pînă la urmă l-au pierdut, deși îl primise Moise[76].

– *IV, 13 (PSB 1, p. 118 / SC 172, p. 102)*

Să nu fim niciodată liniștiţi că am fost chemaţi, ca nu cumva gîndul acesta să ne facă să adormim în păcatele noastre (**ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις**), iar conducătorul cel rău (**ὁ πονηρὸς ἄρχων**) să pună stăpînire pe noi și să ne despartă de împărăţia lui Dumnezeu[77].

– *V, 1 (PSB 1, p. 118 / SC 172, p. 104)*

Pentru aceasta a suferit Domnul să-Și dea trupul Său spre nimicire, ca să ne curăţim prin iertarea păcatelor (**ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν**) cu stropirea cu sîngele Lui[78].

---

[76] **ἐπισωρεύω** = a acumula este puţin atestat, dar sugerează aceeași supraadăugare (*Iov* 14, 17; Înţelepciunea Solomon 24) exprimată de verbul **προστίθημι** (folosit, după cum am văzut, de Herma). Aici avem ideea că „dreptul de prescripţiune" asupra Testamentului revelat poate fi exercitat numai de către cei curaţi, adică lipsiţi de păcate.

[77] Ofensiva anti-iudaică include o echitabilă contraparte autocritică. Vocaţia nu echivalează cu alegerea, iar diavolul profită de orice temporară „somnolenţă" în lupta cu păcatul, **ἐπικαθυπνόω** este *hapax legomenon* „absolut" (Bailly și Liddel-Scott nu îl înregistrează). LNT și Lampe îl notează ca atare în contextul de aici (*Barnaba* IV., 13).

[78] Verbul **ἁγνίζω** (Eschil, Herod., LXX, Iosif Flavius, Orac Sybill.) înseamnă a purifica (în sens ritual) și ocupă un loc central în vocabularul religios elenistic. (v. *e.g.* Plutarh, *Moralia*, 263 E). În sens figurat:

– V, 11 (PSB 1, p. 119 / SC 172, p. 112)

Așadar, Fiul lui Dumnezeu pentru aceasta a venit în trup, ca să umple măsura păcatelor (ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτήματῷν ἀνακεφαλαιώσῃ) celor care au prigonit de moarte pe proorocii Lui[79].

– VI, 11 (PSB 1, p. 120 / SC 172, p. 122)

Pentru că înnoindu-ne pe noi, prin iertarea păcatelor (ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέτει τῶν ἁμαρτιῶν) ne-a dat alt chip, să avem suflet de copil, ca și cum ne-ar fi făcut din nou[80].

– VIII, 1 (PSB 1, p. 123 / SC 172, p. 136)

Ce preînchipuire socoţi că este, că s-a poruncit lui Israel ca bărbaţii care au foarte mari păcate (ἐν οἷς εἰσιν ἁμαρτίαι τέλειαι) să aducă jertfă o junincă, să o junghie și să o ardă, apoi copiii săi să ia cenușa și s-o toarne în vase, și să pună de jur împrejur pe lemne lînă roșie – iată și lîna roșie, o altă preînchipuire a Crucii (ὁ τύπος τοῦ σταυροῦ)! – și isop și așa copiii să stropească poporul, unul cîte unul, ca să se cureţe de păcate?

– XII, 2 (PSB 1, p. 129 / SC 172, p. 166)

Vrea să spună (*scil.* profetul) că noi, care ne coborîm în apă plini de păcate (καταβαίνομεν εἰς ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν) și murdărie ne ridicăm plini de roade în inimă

---

purificarea inimilor (*Iacob* 4, 8) sau a sufletelor (*I Petru* 1, 22) v. și *infra Barnaba* 8, VIII, 1.

[79] ἀνακεφαλαιόω este verbul derivat de la ἀνακεφαλαίωσις (cf. Quintilian, 6, 1 – *rerum repetitio et congregatio*). Importanţa lui teologică rezidă în textul din *Efeseni* 1, 10, de unde a rezultat doctrina recapitulaţiei cosmice împlinită prin iconomia lui Hristos (cf. Clem. *paed.* 2, 8, P. G., 8, 488 B; Irineu, *haer.* 3, 21, 10, P. G., 7, 955 B).

[80] ἀνακαίνίζω = a înnoi, a restaura. Este deja legat de penitenţă în *Evrei* 6, 6 (cf. înnoirea Duhului, Herma, *Păstorul*, 9, 14, 13 etc.). Ca și *recapitulatio*, *renovatio* este un concept hristologic predominant în Răsăritul patristic (cf. Athanasie, *De incarn.*, 1, 4, P. G., 25, 97 C; Macarie Egipteanul, *Omilii*, 5, 5, P. G., 34, 497 D etc.).

(ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες) avînd în Duhul frica și nădejdea în Iisus (...).

– *XII, 2 (PSB 1, p. 129 / SC 172, p. 166)*

Dumnezeu îi grăiește iarăși lui Moisi, pe cînd Israel se luptă cu cei de alt neam, ca să-i aducă aminte că cei care se luptau au fost daţi morţii pentru păcatele lor (...) (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθησαν εἰς θανατον). Urmează episodul ridicării lui Moisi pe scuturi (cf. *Ieșirea* 17, 8-13).

– *XII, 5 (PSB 1, p. 129 / SC 172, p. 168)*

Apoi cînd Israel a căzut (în păcat) Moisi a făcut iarăși preînchipuirea lui Iisus (τύπον τοῦ 'Ιησοῦ) că El trebuia să pătimească și El avea să dea viaţă (urmează episodul șarpelui de aramă, *Geneza* 3, 1-6).

– *XIV, 1 (PSB 1, p. 131 / SC 172, p. 178)*

Da! Dar să vedem și să cercetăm dacă Dumnezeu a dat poporului Testamentul, pe care s-a jurat părinţilor că-l va da. L-a dat! Dar ei n-au fost vrednici din pricina păcatelor lor (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν).

– *XIV, 5 (PSB 1, p. 132 / SC 172, p. 178)*

Domnul S-a arătat, ca (iudeii) să umple măsura păcatelor lor (τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμσιν), iar noi să primim Testamentul prin Cel ce l-a moștenit, prin Domnul Iisus.

– *XVI, 8 (PSB 1, p. 134 / SC 172, p. 192)*

(...) Luaţi bine aminte, că templul Domnului să fie zidit cu slavă (...). Cînd am luat iertarea păcatelor (τὴν ἄφεσιν τῶς ἁμαρτίων) și am nădăjduit în numele Domnului, ne-am înnoit, fiind zidiţi iarăși dintru început (καινοὶ πάλιν ἔξ ἀρχῆς κτιδόμενοι). De aceea în locuinţa inimii noastre locuiește cu adevărat Dumnezeu.

– *VII, 5 (PSB 1, p. 122 / SC 172, p. 132)*

„Pentru că aveţi și Mă adăpaţi cu fiere și cu oţet pe Mine care Îmi voi jertfi Trupul Meu pentru păcatele (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) poporului Meu celui nou”.

Constatăm că noţiunea de „păcat" apare exclusiv în prima parte a *Epistolei*, respectiv în secţiunea dogmatică a textului (cap. 1-17), care își propune instruirea destinatarilor sub raport doctrinar: „de aceea" – susţine autorul *Epistolei* – „m-am grăbit să vă scriu pe scurt, ca împreună cu credinţa să aveţi desăvîrșită și cunoștinţa" (1,5).

Tema aici urmărită este sintetizată în capitolele 6 și 11, în care ni se înfăţișează efectele sacramentale ale administrării Botezului și anume *renașterea* sau *înfierea*, invocate în legătură cu binecunoscutul verset din *Geneza* 1, 26. Păcatul este comentat nu doar în orizontul anti-iudaizant al textului, ci și într-un cadru hristologic larg, superior aceluia din *Păstorul* lui Herma. Trupul este templu al Domnului „zidit cu slavă"; Domnul Iisus Hristos S-a jertfit pentru păcatele noastre, dorind ca prin Cruce să primim un nou chip și să nu fim despărţiţi de împărăţia lui Dumnezeu.

Epistola I către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul

Prima Clementis este un text articulat la intersecţia mai multor influenţe: omilia iudeo-elenistică, diatriba cinico-stoică, reminiscenţele pythagorismului furnizează autorului o considerabilă gamă de procedee literare, de metafore și de locuri comune, ușor de reperat, dar greu de atribuit cu fermitate. Sfîntul Clement cunoaște de asemenea curentele penitenţiale reformiste promovate în mediile levitice din Palestina; el frecventează colecţiile de *logia* vehiculate în epocă, dar pare să citeze direct numai din *Evanghelia lui Matei*. *Prima Clementis* are în comun cu *Hermae Pastor* tema Numelui și cea a lui Hristos-Poartă, ceea ce confirmă izvoarele lor iudeo-creștine. Autorul cunoștea cîteva dintre *Epistolele* pauline (inclusiv *I Corinteni*, la care se referă și pe care o socotește inspirată (47, 1-4).

Epistola are un fond teologic substanţial[81]. Dincolo de dorinţa de a pacifica Biserica din Corint, ea dezvoltă o întreagă soteriologie – axată pe unitatea celor două Testamente, pe unitatea alegerii în Duhul Sfînt și continuitatea Revelaţiei. Subiectul tratat aici se bucură și el de atenţia Sfîntului Clement, care intuiește corect reversul polemicii antilegaliste purtate de Sfîntul Pavel, apăsînd asupra valorii faptelor bune: „Ce să facem dar, fraţilor? Să zăbovim a face binele și să părăsim dreptatea? Stăpînul nu va îngădui nicicum să facem asta (...). Să luăm aminte, dar, că toţi drepţii s-au împodobit cu fapte bune și Însuși Domnul, împodobindu-Se cu fapte bune, S-a bucurat. Avînd dar această pildă să ne apropiem fără zăbavă de voinţa Lui și să facem din toată puterea noastră fapte de dreptate (ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης)"[82].

Regăsim termenul ἁμαρτία în următoarele fragmente:

– 8, 3-4 (PSB 1, p. 50 / SC 167, pp. 112-114)

„Dacă vor fi păcatele voastre de la pămînt pînă la cer (...) și dacă vă veţi întoarce la mine din toată inima voastră vă voi asculta ca pe un popor sfînt"[83]. Și dacă vor fi păcatele voastre (αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν) ca purpura, ca zăpada le voi albi (...).

– 16, 4.5.7.11.12.14 (PSB 1, pp. 54-55 / SC 167, pp. 126-128)

4. Acesta păcatele noastre le poartă (τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν φέρει) și pentru noi poartă durerea (...). 5. Dar El a fost rănit pentru păcatele noastre (ἐτραυματίσθη διὰ τὰς

[81] Cf. Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, „Sources chrétiennes", nr. 167, Paris, Cerf, 1971, pp. 15-93.

[82] Cf. XXXIII, 1-7 (PSB 1, p. 63; SC 167, pp. 152-154).

[83] Citatul provine pesemne dintr-o versiune apocrifă la *Ezechiel* (cf. C. Bonner, *Somme Fragments of the Apocryphal Ezekiel*, Studies and Documents, 12, Londra, 1940, pp. 183-190, *apud* SC 167, p. 113, n. 4).

ἁμαρτίας ὑμῶν) și a pătimit pentru fărădelegile noastre (...). 7. Și Domnul l-a luat pe El pentru păcatele noastre (παρέδωκεν αὐτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶς ὑμῶν), iar El pentru ce suferă nu-Și deschide gura Sa (...). 11. Dacă veţi aduce (jertfă) pentru păcate (ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας) sufletul vostru va vedea multă vreme urmași. 12. Și Domnul vrea să scoată din durere sufletul Lui, să-I arate lumină (...) și păcatele lor El le va purta (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει) 14. Și El a purtat păcatele multora și pentru fărădelegile lor a fost dat (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη)[84].

– 18, 3.5.9. (*PSB 1, p. 56 / SC 167, p. 130*)

Textul reproduce primele 18 versete din *Psalmul 50.*

– 41, 2 (PSB 1, p. 67 / SC 167, pp. 166-168)

Nu se aduc fraţilor pretutindeni jertfe continui sau jertfe de rugăciune sau jertfe pentru păcat sau pentru greșeli (περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημελείας), ci numai în Ierusalim; (...)[85].

– 44, 4 (*PSB 1, p. 69 / SC 167, p. 172*)

Că nu mic ne va fi păcatul (Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ) dacă îndepărtăm din dregătoria de episcop pe cei care au adus lui Dumnezeu fără prihană și cu cuvioșie darurile (τὰ δῶρα)[86].

---

[84] Sfîntul Clement citează din *Isaia* 1, 16 *sq.*

[85] Aici păcatul este asociat termenului ἡ πλημέλεια (Dem. Plat. LXX etc.), care înseamnă, literal, „notă muzicală falsă" (v. și Plutarh, mor. 168 D).

[86] Iată o clară mărturie despre ierarhia postapostolică și Sfînta Euharistie. Contextul este cunoscut: confundînd autoritatea cu gherontocraţia, tineretul creştin din Corint se răzvrătise, aducînd comunităţii destulă tulburare. Aceşti „episcopi" (în sensul originar de conducători, supraveghetori) sînt numiţi în alte contexte „prezbiteri" (cf. 47, 6; 54, 2; 571, 1). Cînd este vorba de succesiunea apostolică propriu-zisă, Sfîntul Clement aminteşte de *episcopi şi diaconi* (42, 4-5). Se ştie că în *Fapte* 20, 17, 28 cele două trepte sînt interşanjabile (*apud* SC 167, p. 83).

– 47, 4 (PSB 1, p. 70 / SC 167, p. 178)

Dar partidele acelea v-au adus un păcat mai mic (ηττονα ἁμαρτίαν) că le-aţi făcut avînd alături pe apostoli recunoscuţi și pe un bărbat apropiat de apostoli[87].

– 49, 5 (PSB 1, p. 71 / SC 167, p. 180)

Dragostea ne lipește de Dumnezeu, „dragostea acoperă mulţime de păcate" (ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν) dragostea pe toate le suferă, dragostea nu face dezbinare[88].

– 50, 5-6 (PSB 1, p. 72 / SC 167, p. 182)

5. Fericiţi sîntem dacă facem poruncile lui Dumnezeu în unirea dragostei (ἡ ομονοία ἀγάπης) ca pentru dragoste să ni se ierte păcatele noastre (εἰς τὸ ἀφεθηναι ἡμῖν δι 'ἀγάπης τάς ἁμαρτίας). 6. Că scris este: „Fericiţi cărora li s-au iertat fărădelegile și cărora li s-au acoperit păcatele (και ὡν ἐπεκαλύφθησαν αί ἁμαρτίαι)". Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul (οὗ οὐ μὴ λόγισεται κύριος ἁμαρτίαν) și nici nu este în gura lui vicleșug[89].

– 53, 4 (PSB 2, p. 73 / SC 267, p. 186)

Și-a spus Moisi: „Nicidecum, Doamne! Iartă poporului acestuia păcatul (ἄφες τὴνμαρτίαν τῶν λάῶ τουτῳ) sau șterge-mă și pe mine din cartea celor vii"

---

[87] Dezbinarea de pe vremea Sfîntului Pavel se concretizase în desprinderea unor facţiuni „intra-apostolice" (Chifa / Apolo), cf. *I Corinteni* 1, 10-12.

[88] Exhortaţia clementină combină aici într-o parafrază ad hoc pasaje din celebrul *Imn al iubirii* (*I Corinteni* 13 și *I Petru* 4, 8).

[89] Originalul folosește dativul instrumental de la ὁμόνοια (inscripţii, papirusuri, LXX, Philon etc.) = unitate de cuget, armonie intelectuală, unanimitate mentală (cf. *I Clement* 30, 3). Prima epistolă clementină folosește destul de mult acest concept (50, 5; 11, 2; 20, 3; 34, 7 etc.), reperabil și la Sfîntul Ignatie Teoforul (*Tral.* 12, 2; *Magn.* 6, 11; *Efeseni* 4, 2). Conceptul este personificat ca virtute în *Herma* 9, 15, 2. În politeismul elenistic, Ομόνοια fusese reprezentată ca zeitate (Apollonius din Rhodos 2, 718 etc.).

– 59, 2 (PSB 1, p. 76 / SC 167, p. 194)

Noi vom fi nevinovaţi de acest păcat (ἀθῷοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας) şi vom cere, făcînd stăruitoare rugăciuni şi cereri, ca Creatorul tuturor lucrurilor să păstreze numărul cel socotit al aleşilor Lui din întreaga lume, prin iubitul lui Fiu Iisus Hristos prin Care ne-a chemat de la întuneric la lumină, de la recunoaştere la cunoaşterea slavei numelui Lui[90].

– 60, 2-3 (PSB 1, p. 77 / SC 267, p. 198)

2. Nu socoti păcatele robilor şi roabelor Tale, ci curăţă-ne cu curăţenia adevărului Tău şi îndreaptă paşii noştri ca să mergem în sfinţenia inimii şi să facem cele bune şi bineplăcute înaintea Ta şi înaintea conducătorilor noştri. 3. Da, Stăpîne, arată faţa Ta peste noi spre cele bune în pace, ca să ne acoperi pe noi cu mîna Ta cea puternică, să ne izbăveşti de tot păcatul (ῥυσθῆναι ἀπὸ πσαῆς ἁμαρτίας) cu braţul Tău cel înalt şi să ne scapi de cei ce ne urăsc pe nedrept.

Ca şi în *Hermae Pastor*, întîlnim în prim-planul *Epistolei* Sfîntului Clement Romanul o constantă preocupare pentru *tema pocăinţei*, întru definirea căreia autorul operează cu vocabularul religios utilizat în Biblie şi în mediile penitenţiale iudaice[91]. Există pasaje dedicate expres noţiunii de μετάνοια (de exemplu 7, 4-8, 5). Exemplificările provin din Vechiul Testament, din universul căruia sînt amintiţi Noe, Iona şi toţi „slujitorii harului lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt, (care) au vorbit despre pocăinţă" (8, 1). Înaintaşii Mîntuitorului – Avraam, Moise, Iov – se socoteau a fi ţărînă (17). Lor li se adaugă figura lui David, al cărui

[90] Fragment din „Mare rugăciune" (59, 2-63, 3) inspirată din Liturghia romană, dar marcată şi de o serie de formule asemănătoare cu cele din Liturghia alexandrină a Sfîntului Marcu sau cu turnurile din *Constituţiile Apostolice*.

[91] Cf. SC 167, pp. 50-52.

Psalm 50 constituie un apel exemplar spre pocăinţă. În sfîrşit, mărturisirea păcatelor este recomandată direct în 51, 3 şi 52, 1. A. Jaubert a identificat în text şi influenţa liturghiei iudaice de Yôm Kippur.

Sfîntul Ignatie al Antiohiei

Conform opiniei lui J. Quasten, Sfîntul Ignatie Teoforul este o „personalitate inimitabilă". Acest Sfînt Părinte Apostolic a teologhisit în drumul efectiv spre propriul martiriu. Glasul său este distinct, iar autoritatea lui la nivelul tuturor generaţiilor creştine, inegalabilă. *Corpus*-ul ignatian – compus din şase epistole către principalele comunităţi paleocreştine din Asia Mică, la care se adaugă o epistolă către Sfîntul Polycarp – reprezintă „cea mai preţioasă mărturie a perioadei cu privire la experienţa vieţii creştine deja transformată prin unirea cu Hristos Cel Înviat"[92]. Teologii protestanţi au negat autenticitatea acestor documente, stînjenitoare prin forţa cu care atestă irealitatea ierarhiei sacramentale la începutul secolului II, dar paternitatea ignatiană a textelor este astăzi incontestabilă. Episcopul Antiohiei abordează pentru prima dată în literatura patristică ideea „urmării lui Hristos" printr-o veritabilă teologie a morţii martirice (*Magn.* 5, 2; *Romani* 4, 2; 5, 3 etc.). Dar tema ignatiană prin excelenţă este cea a unităţii, desfăşurată într-o serie strict ierarhizată de propoziţii doctrinare: mărturisirea monoteismului (*Magn.* 8, 2); legătura consubstanţială dintre Dumnezeu-Tatăl şi Iisus Hristos-Fiul (*Magn.* 7, 2; *Efeseni* 21, 2; *Filadelf.* 11, 2; *Smirneni* 3, 1 etc.); unitatea

[92] Cf. Jean Daniélou, *Judeo-Christian Patristic Literature*, în „The Pelican Guide to Modern Theology", vol. 2, „Historical Theology", London, 1971, p. 39.

lui Hristos, afirmată împotriva dochetismului iudaizant și a heterodoxiilor gnostice, în sfîrșit unitatea creștinului cu Iisus Hristos (*Efeseni* 20, 2 etc.). Dacă termenii cruciali ἕνωσις și ἑνότης apar de peste 20 de ori în circa 30 de pagini, ἁμαρτία este atestabil doar în *Epistola către Smirneni* 7, 1[93], într-un singur context și anume: „De Euharistie și de rugăciune se depărtează pentru a mărturisi că Euharistia este trupul Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, trupul care a pătimit pentru păcatele noastre (σάρχα ... τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτίῶν ἡμῶν παθοῦσαν), și pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, L-a înviat"

Sfîntul Polycarp al Smirnei

Bătrînul martir smirniot este alături de Sfîntul Ignatie o altă figură venerabilă a vremurilor apostolice, mai bine cunoscută grație informațiilor directe notate de Sfîntul Irineu de Lugdunum. Știm, de pildă, că în vechime se păstra un întreg *corpus* epistolar polycarpian, din care nu ne-a parvenit decît o așa-zisă *Epistolă către Filipeni*. Critica internă a textului a decelat mai multe fragmente provenite probabil din mai multe alte scrieri ulterior asamblate printr-o tradiție manuscrisă supusă, desigur, hazardului[94].

Epistola este scrisă cu intenții morale și disciplinare apreciate, spre exemplu, de învățatul Patriarh Fotie al Constantinopolului[95]. Fundalul doctrinar conține referințe pauline, petrine și clementine, dar nu pare deloc influențat

[93] PSB 1, p. 184 sau Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres Martyre de Polycarpe*, texte grec, introduction, traduction et notes par Th. Camelot O. P., „Sources chrétiennes", nr. 10, ed. a IV-a. Paris, Cerf, 1969, p. 138.

[94] Cf. SC 10, p. 164 *sq.*

[95] *Bibliotheca*, cod 126 (P.G., 103, 408).

de Vechiul Testament. Dominanta pastorală este evidentă și tot ea contextualizează, cu o singură excepţie hristologică, folosirea termenului ἁμαρτία.

– I, 2 (PSB 1, p. 208 / SC 10, p. 178)

(M-am bucurat) și că rădăcina trainică a credinţei voastre, vestită din timpuri străvechi, dăinuiește pînă acum și rodește în Domnul nostru Iisus Hristos, Care a suferit pentru păcatele noastre (ὅς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτί ῶν ἡμῶν) mergînd pînă la moarte, „pe Care L-a înviat Dumnezeu dezlegînd durerile iadului"

– III, 3 (PSB 1, p. 209 / SC 10, p. 180)

„Credinţa este mama noastră a tuturor, cînd îi urmează nădejdea și-i premerge dragostea de Dumnezeu și de Hristos și dragostea de aproapele. Dacă este cineva înăuntrul acestei virtuţi, a împlinit porunca dreptăţii (ἐντολὴν δικαιοσύνης). Că cel care are dragoste este departe de orice păcat (ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστιν πασῆς ἁμαρτίας)"

– VI, 1 (PSB 1, pp. 210-211 / SC 10, p. 184)

„Preoţii să fie miloși și milostivi cu toţi; să întoarcă pe cei rătăciţi, să cerceteze pe toţi bolnavii, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci «să gîndească pururea la ceea ce este bun înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor», și să se ferească de orice mînie de părtinire, de judecată nedreaptă; să se lepede de orice iubire de argint (πασης φιλαργυρίας), să nu dea repede crezare celui care vorbește de rău împotriva cuiva, să nu fie aspri în judecată știind că toţi sîntem supuși păcatului (πάντες ὀφειλέται ἐσμεν ἁμαρτίας)"[96].

[96] Mi se pare notabilă ambivalenţa lui Ñfeilšw (și a corespondentului său nominal) – cf. *supra* (*păcatul* în iudaismul inter-testamentar – care exprimă atît *datoria* către Dumnezeu (v. *Matei* 6, 12), cît și îndatorarea omului faţă de păcat).

Epistola către Diognet

H.I. Marrou, cel mai avizat comentator și editor al textului, consideră că autorul acestui mic tratat apologetic, prezentat sub forma epistolară, ar putea fi Panten, magistrul genialului Clement din Alexandria[97]. Uneori contestată și redusă la preţul formal al elocinţei (J. Geffcken, A. Harnack), *Epistola către Diogent* este în general apreciată cu superlative, așa cum procedează, de pildă – alături de A. Puech și I. M. Sailer –, E. Norden, care avansează opinia că „în afara *Noului Testament* nu există vreo altă operă creștină care să impresioneze într-atît sensibilitatea publicului modern"[98]. Majoritatea patrologilor rînduiesc *Epistola* printre scrierile Apologeţilor și această încadrare pare justă dacă ţinem cont de conţinutul ei și de data probabilă la care a fost redactată.

Singura incidenţă hamartologică intervine la începutul părţii a III-a (cap. IX, 1-3), în care autorul reflectează asupra raţiunilor care au prezidat la evenimentul istoric al Întrupării. „Cu privire la apariţia atît de tîrzie a creștinismului" – scrie Pr. Prof. D. Fecioru – „răspunsul autorului epistolei este altul decît al apologeţilor creștini: creștinismul a apărut atunci cînd omenirea a ajuns la conștiinţa neputinţei ei și la conștiinţa nevoii de mîntuire"[99]. Iată textul care ne interesează aici:

– IX, 1-3 (PSB 1, p. 343 / SC 33 bis, pp. 12-14)

1. „Așadar, după ce Dumnezeu a rînduit pe toate împreună cu Fiul Său, ne-a lăsat, pînă în vremile din urmă, să fim purtaţi de porniri destrăbălate, așa precum voiam, duși de plăceri și de pofte (ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμὶαις), fără ca Dumnezeu să Se

[97] *A Diognéte*, introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri-Irénée Marrou, „Sources chrétiennes", 33 bis, Cerf, Paris, 1951, pp. 89-268.

[98] *Die antike Kunstprosa*, t. II, 2, Leipzig-Berlin, 1909, p. 513, n. 2, *apud* Marrou, *op.cit.*, p. 89.

[99] PSB 1, p. 335.

bucure negreșit de păcatele noastre (οὐ παντῶς ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν), ci răbdîndu-le și fără să încuviinţeze acel timp de nedreptate (τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ) ca să fim vrednici acum de bunătatea lui Dumnezeu, noi care în vremea de atunci am fost nevrednici de viaţă din pricina faptelor noastre arătînd noi înșine că nu puteam intra în împărăţia lui Dumnezeu; acum însă, prin puterea lui Dumnezeu, am ajuns puternici[100].

2. Deci cînd s-a umplut nedreptatea noastră (πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδιχία) și s-a arătat desăvîrșit că plata nedreptăţii este osîndă și moarte atunci a venit timpul pe care-l hotărîse Dumnezeu (ὁ καιρὸς ὅν θεὸς προέθετο) de mai înainte spre a-Și arăta bunătatea și puterea Lui (...). Nu ne-a urît, nici nu ne-a îndepărtat și nici n-a ţinut minte răul, ci ne-a răbdat îndelung (οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν), ne-a suportat. Miluindu-ne, a luat asupra Sa păcatele noastre (αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο)[101].

3. Ce altceva decît dreptatea Aceluia (ἡ ἐχείνου δικαιοσύνη) putea acoperi păcatele noastre (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθή καλύφαι)"

---

[100] Termenul καιρὸς este un concept religios capital pentru teologiile elenismului (v. excelenta analiză întreprinsă de Paul Tillich). În teologia creștină, el desemnează „plinirea vremii" (cf. *II Corinteni* 6, 2) și timpul hristic prin excelenţă (*Romani* 3, 11 etc.). *II Clement* 8, 2 pomenește de un καιρὸς μετάνοιας timp al pocăinţei. Dar principalele conotaţii sînt exhatologice (*Diognet* 16, 2; *Barnaba* 4, 3), în contrast cu ὁ νῦν καιρὸς (*Barnaba* 4, 1). Notăm în același context antiteza morală dintre μνησικακία și μακροθυμία.

[101] Majoritatea expresiilor din rînduiala prevăzută la slujba mărturisirii reproduc aproape textual sintagmele postapostolice reliefate în lucrarea de faţă: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu celui viu" (cf. *Barnaba* 5, 9); „Însuţi ca un bun Stăpîn care nu ţii minte răul" (cf. *Diognet* 9, 2 etc.). Cf. *Molitfelnic*, ed. a IV-a, E.I.B., 1984, p. 58 (v. și Diac. Magistrand Constantin Voicu, *Hristologia Părinţilor Apostolici*, în „Ortodoxia", nr. 3/1961, p. 406 *sq.*).

Am insistat cu bună ştiinţă asupra felului în care textele însele circumscriu concepţia despre păcat a Părinţilor Apostolici, tocmai pentru că viziunea lor transpare în cadre spontane, practice şi – cel mai adesea – nesistematice. Absenţa unei reflecţii spirituale bine articulate, caracterul circumstanţial al judecăţilor etice, ezitările doctrinare sau discretele concesii faţă de universalul sincretism al Orientului elenistic sînt perfect explicabile şi nu micşorează defel meritele acestei grupe de scriitori. Este bine să reţinem că hamartologia postapostolică înmănunchează trei dimensiuni interdependente: un aspect moral şi o latură pur teologică, la care se adaugă analiza păcatului sub specie eshatologică. Pe plan moral, păcatul este privit ca încălcare a legii, ca neascultare de poruncile lui Dumnezeu, concretizată într-o liber consimţită faptă rea. Pe plan teologic, păcatul este moarte faţă de voia sfîntă a lui Dumnezeu, pierdere a harului baptismal şi penitenţial, dezordine comunitară, răzvrătire faţă de ierarhia bisericească, înstrăinare a nădejdilor duhovniceşti în înviere, nevrednicie faţă de Testamentul Domnului. Aceasta este latura interpersonală a păcatului ilustrată prin „coresponsabilitatea creştinului păcătos în raport cu nedreptatea din lume" (DS, col. 818). În sfîrşit, Părinţii Apostolici meditează şi avertizează asupra consecinţelor eshatologice ale păcatului care este, din acest unghi, principala piedică în drumul spre Împărăţia lui Dumnezeu. Pierderea Împărăţiei survenită pe drumul cel larg al sciziunii dintre Dumnezeu şi oameni, dar şi dintre om şi propriul său suflet, este suportul teologiilor penitenţiale elaborate în primele veacuri şi frontiera ultimă a doctrinei Părinţilor Apostolici despre realitatea păcatului.

În acord cu iconografia biblică şi prosopografia primelor veacuri creştine, teologia Părinţilor Apostolici acordă întîietate tipurilor vechi-testamentare; dar dacă recuzita simbolică este de natură iudeo-creştină sau iudaizantă, nucleul doctrinar al textelor este întotdeauna hristologic. Hristos – Doctor,

vindecător al păcatelor, Hristos – Poartă a celor înfiaţi prin apele Botezului, Hristos – Jertfă de răscumpărare, Hristos – Arhiereu al jertfelor noastre, ocrotitor și ajutător al slăbiciunii noastre" (Sfîntul Clement Romanul, *I Corinteni* 36), iată tot atîtea ipostaze ale optimismului parusial care compensează vinovăţia păcatului, deschizînd ferestre spre nădejdea mîntuirii.

Majoritatea studioșilor care au abordat, sub un aspect sau altul, scrierile Părinţilor Apostolici, au arătat că ele se situează sub nivelul ideilor teologice ale *Noului Testament*, pe care însă le propagă și pe alocuri le nuanţează, hrănindu-și autoritatea din imediata lor vecinătate cu textul sacru. Dar comparaţia dintre scrierile inspirate de Duhul Sfînt și cele elaborate de Părinţii Apostolici nu trebuie totuși împinsă dincolo de filiaţiile strict formale care jalonează istoria dogmelor. Cele din urmă nu se află de fapt *mai prejos* de cărţile neo-testamentare pentru bunul motiv că acestea sînt și rămîn, omenește vorbind, inegalabile. Gîndirea Părinţilor Apostolici este totuși inestimabilă, ca primă verigă în transmiterea dreptei credinţe de-a lungul a 18 secole de teologie și viaţă creștină sobornicească. Îndreptarea omului prin urmarea lui Hristos și împărtășirea cu Sfintele Taine, eliberarea lui de sub robia unei vieţi păcătoase, teologia martiriului ca alternativă la ispitele acestei lumi sau încrederea în harul iertării sînt idei pe care Părinţii Apostolici ni le-au încredinţat și pe care întreaga Ortodoxie le-a receptat în dinamica ei confesională, consacrîndu-le prin sancţiuni sinodale, apărîndu-le prin canoane și punîndu-le în practică prin cărţile ei de ritual. Valoarea perenă a învăţăturii lor și raţiunea religioasă care îndrumă gîndirea asupra păcatului în creștinismul actual se motivează reciproc prin această deloc surprinzătoare și necesară consonanţă.

(„Glasul Bisericii", nr. 1, ianuarie-februarie 1989)

II

CRONICI ȘI RECENZII

Un filosof străromân de la Histria dobrogeană[1]

Cercetător de o sobră și demonstrată competenţă, Înalt Prea Sfinţitul Dr. Nestor Vornicescu ne oferă – înainte ca rezonanţa masivei sale lucrări, consacrate primelor scrieri patristice din literatura noastră, să fi lăsat locul unei judicioase asimilări – un nou studiu, dedicat de această dată filosofului străromân Aethicus Histricus.

La prima vedere, noua lucrare a Înalt Prea Sfinţiei sale pare înscrisă în specia efemeridelor docte (contribuţii, marginalii, glose etc.), dar ea circumscrie, în fond, un cadru problematic de superioară dificultate: acela al devansării începuturilor spiritualităţii noastre, prin investigarea așa-numitei *epoci străromâne.*

Atare deziderat studios, pe care numai complexa metodologie aferentă patristicii îl poate elibera de bănuiala *parti-pris*-ului și de responsabilitatea revendicărilor nefondate, capătă – cu fiecare lărgire a cercetărilor – aspectul necesar al axiomei. Practic, epoca respectivă poate constitui un argument serios pentru redimensionarea istoriei noastre profunde, chiar dacă, pentru moment, imaginea ei se alcătuiește nebulos, din conjecturi erudite. Patrimoniul străromân nu solicită neapărat o abordare protocronistă. El este în măsură să fundamenteze – în limita verificărilor moderate – ceea ce s-ar putea numi o *adecuare retroactivă*, în stare să concilieze exigenţa întîietăţii cu realitatea, corect evaluată, a participării. Bineînţeles că aici

[1] Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *Un filosof străromân de la Histria dobrogeană Aethicus Histricus – autorul unei Cosmografii și al unui Alfabet (sec. IV-V)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, 84 pagini.

cea mai ușoară discordanţă între proporţiile ipotezelor și evidenţele documentare (din nefericire, sărace și dispersate) poate periclita întregul demers. Pentru a depăși asemenea risc, investigaţia ar trebui să ţină cont de cel puţin cîteva urgenţe metodice, dintre care amintim: stabilirea unui raport cît mai exact între focarele emitente (centre teologice, academii, enclave heterodoxe) și cîmpurile de receptare, dispuse pe nivele diferite de permeabilitate, delimitarea fermă a preluărilor explicite și implicite, analizarea funcţiilor de adaptare a unor tipuri străine, la întretăierea dintre sincronie și diacronie. Această introducere, înfăptuită printr-o anchetă concertată, interdisciplinară, se continuă desigur în spaţiul concretelor *realia*, reflectat atît în informaţiile interne, directe sau colportate, cît și în toate acele vestigii materiale, care pot deveni semnificative, prin colaţionare, analogie, supoziţie sau comparaţie. Înainte de a pătrunde în labirintul specializărilor izolate, textul polarizează, ca într-un basorelief, lumea care l-a produs și pe care a perpetuat-o.

Acesta este și cazul operei lui Aethicus Histricus în raport cu lumea străromână, privită ca teritoriu original al latinităţii dunărene: o lume conturată în trăsăturile ei principale, mai cu seamă datorită căutărilor iniţiate de V. Pârvan și a editării colecţiei de *Fontes Historiae Daco-Romaniae*, dar necunoscută în toate articulaţiile ei de detaliu și în amploarea schimburilor ei spirituale cu acele zone privilegiate ale *Romaniei*, astăzi deplin precizate.

Aflăm din studiul Î.P.S. Dr. Nestor Vornicescu toate acele date care fac din Aethicus un personaj deopotrivă misterios și incitant, deși, acumulate, informaţiile trădează nu o dată formula de panegiric profan, cu accente de biografie fabulată. Nu ne putem îngădui acum reluarea aventurilor acestui enciclopedist itinerant, ale acestui călător care a străbătut, cu mijloacele vremii, distanţa dintre Groenlanda și îndepărtatul Ceylon, călătorie pe atunci incredibilă. Cert este că dincolo de realitatea traseelor, Aethicus se înscrie *ipso facto* în tradiţia

călătoriilor savante, a „periegezelor" etnografice, inaugurată în epoca păgînă cu Herodot, urmat de Pausanias și Aulus Gellius și continuată apoi în creștinism, sub zodia unui patos mereu înnoit, de la Aegeria și Adamnanus, pînă la Paul Orosius, Beda Venerabilul sau Cosma Indicopleustes. Pe atare fundal, ni se pare oportun să relevăm faptul că elaborarea unei Cosmografii în Scythia Minor nu atestă doar – într-o simetrie sesizantă cu Spania lui Isidor de Sevilla – nostalgia periferiilor după un centru, ci și, la un nivel mai pozitiv, aptitudinea acestora față de un gen literar complex, care pretinde în egală măsură rafinamentul, gratuitatea și intuiţia universalului. Din punctul de vedere al demnităţii genului cosmografic și într-o eventuală ierarhizare a argumentelor continuităţii, fragmentele lui Histricus ajunse la noi depășesc, cel puţin ca forţă persuasivă, literatura de evanghelizare *in partibus*: corespondenţa horepiscopală sau miniatura liturgică (în maniera *Te-Deum*-ului nicetian) pot ilustra un anume stadiu al misiunii, fără să confirme însă, cu necesitate, existenţa unui sistem cultural coerent. Pe de altă parte, însă, ceea ce la nivelul culturii poate fi socotit ca ruptură și contratimp, apare la nivelul civilizaţiei ca succesiune normală. În adevăr, Aethicus va fi ilustrat exemplar simbioza oarecum bizară și neverosimilă dintre elenismul agonizant și *noua forima mentis* răspîndită treptat, odată cu Evanghelia, pînă la marginile pămîntului.

Opera lui Aethicus denotă, în planul „conglomeratului moștenit", de care vorbea E. R. Dodds, caracterul ei deschis. Clasificările sînt, în orice caz, mobile: din perspectiva „istoriei de lungă durată", atît *Cosmografia*, cît și *Alfabetul* eponim nu sînt totuși încercări de a construi o supra-lume, deopotrivă artificială și anxioasă, înfăţișîndu-ni-se mai degrabă ca expresii ale unei ecumenicităţi asumate, ca instrumente culturale conștient folosite într-un efort mai amplu de sincronizare a noastră la ritmurile europene. Acesta este și motivul datorită căruia ambianţa heteroclită și neapartenenţa creștină a operei

lui Aethicus recomandă totuși includerea ei în literatura străromână, îndeobște definită în relaţie strictă cu etnogeneza noastră și sub semnul Crucii.

Valenţele ecumenice ale scrierii lui Aethicus transpar și în scurta istorie a textului inserată cu o pasionată acribie cărturărească în lucrarea de care ne ocupăm aici: constituirea tradiţiei manuscrise (de la abrevierea și încreștinarea efectuate de către benedictinul Ieronim, pînă la citarea unor fragmente în opera lui Hrabanus Maurus), iscarea inevitabilelor controverse asupra paternităţii, adulterările și lecţiunile false (provocate mai cu seamă de instabilitatea toponimelor în cronica medievală), în sfîrșit, emendările operate, dar și confuziile create de învăţaţii moderni, toate acestea documentează eficient stadiul actual al cercetărilor.

În concluzia cu aspect programatic la care s-a oprit, ÎPS. Dr. Nestor Vornicescu afirmă textual: „Recapitulînd, reţinem faptul că opera lui Aethicus Histricus ne dovedește prezenţa culturii latine în forme superioare de manifestare pe solul fecund geto-dacic, în părţile Histriei dobrogene, la cumpăna secolelor IV-V. Alături și împreună cu celelalte opere ale străromânilor elaborate în limba latină, opera lui Aethicus a contribuit la procesul consolidării romanizării acestor ţinuturi și în același timp la unitatea spirituală a Europei" (p. 19).

Dăruit cu aceeași impecabilă eleganţă grafică, dotat cu traducere engleză și franceză și înzestrat, pe lîngă o sugestivă iconografie, cu reproducerea cîtorva pagini în facsimil după ediţia lui H. Wuttke din 1853, studiul ÎPS. Dr. Nestor Vornicescu recomandă cu pertinenţă figura și opera lui Aethicus Histricus tuturor acelora care încearcă, fără prejudecăţi facile, să deslușească și să apere aporturile românești în cultura universală.

(„Studii teologice", nr. 1, ianuarie-februarie 1986)

Introduction à la littérature gnostique[1]

Cunoașterea creștinismului primar a fost intens stimulată – încă de la mijlocul secolului nostru – prin două descoperiri de o excepţională însemnătate: manuscrisele eseniene de la Qumran și biblioteca gnostică de la Nag Hammadi (Egiptul de Sus). Aceste revelaţii documentare, întrucîtva neașteptate, au izbutit să modifice tabloul tradiţional al primelor trei veacuri creștine, completînd o serie de lacune, certificînd anumite ipoteze și, nu în ultimul rînd, punînd sub semnul întrebării multe dintre conjecturile „clasice", osificate deja ca locuri comune. Entuziasmul creat de ele în cercurile savante a dus la exagerări unilaterale, altfel spus, la supraevaluarea respectivelor documente în detrimentul surselor literare ortodoxe. În atare context, chiar persoana Mîntuitorului a fost arbitrar pusă în relaţie cu gîndirea qumranită (după ce Sfîntul Ioan Botezătorul fusese el însuși „anexat" la comunitatea eseniană), iar textele canonice și prima literatură patristică au apărut multora inexplicabile în afara universului gnostic. În prezent, s-a revenit la o optică normală, fără ca prin aceasta importanţa reală și evidentă a focarelor în cauză să fie în vreun fel diminuată. Dimpotrivă, abordarea lor obiectivă, fără prejudecăţi confesionale, a înlesnit depășirea impasului iniţial, determinînd totodată progresul efectiv al cercetărilor.

---

[1] Michel Tardieu/Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, vol. I, Editions du Cerf, Editions du CNRS, Paris, 1986, 152 pagini.

Interesul față de gnosticism, concretizat în apariția unui număr imens de studii tot mai strict specializate, și-a găsit noi justificări mai ales prin extinderea cîmpului său interdisciplinar: dacă pînă în secolul XIX literatura gnostică interesa exclusiv Patrologia, Istoria Bisericii și Istoria ideilor (religioase), astăzi ea oferă un amplu teren de studiu tuturor noilor venite în panteonul științelor umaniste, de la papirologie, paleografie, codicologie și istoria textelor, pînă la lingvistică, muzeologie, sociologie, semiotică și psihanaliză. Au apărut, ca urmare, reviste, traduceri critice, s-au ținut congrese și seminarii internaționale, au proliferat disputele erudite, dar și măsurile de popularizare, ajungîndu-se astfel la o aglomerație cu aspect nebulos în stare să dezarmeze deopotrivă înaintarea specialiștilor și emulația începătorilor. Autorii volumului pe care îl vom prezenta în paginile următoare și-au propus să ofere tuturor celor interesați de studiile în domeniul literaturii gnostice un veritabil ghid bibliografic, menit să îndepărteze riscurile semnalate anterior.

Volumul despre care vorbim a apărut în colecția „Initiation au christianisme ancien", dirijată de Grupul de cercetări coordonate asupra istoriei creștinismului primar (în limba franceză prescurtat: GRECO, 25), de pe lîngă Centrul Național de Cercetare Științifică (sigla fr. CNRS). Michel Tardieu este director de studii la celebra „Ecole pratique des hautes ètudes" și responsabil al unui Centru de studii asupra religiilor cărții (laborator asociat al CNRS). Jean-Daniel Dubois este profesor de Istoria creștinismului primar la Facultatea de Teologie protestantă din Paris. Volumul pe care l-au redactat împreună cuprinde: a) Istoria termenului „gnostic"; b) prezentarea instrumentelor de studiu (*instrumenta studiorum*) și c) descrierea completă a codicilor gnostici conservați în colecțiile descoperite înainte de 1945. Volumul următor, deja anunțat, va cuprinde analiza textelor de la Nag Hammadi.

a) Istoria cuvîntului „gnostic". Această foarte utilă radiografie semantică realizată pe criterii cronologice înregistrează opt accepţii diferite, după cum urmează:

1. *Sensul epistemologic*: apare în vocabularul filosofiei greceşti şi reapare, la autorii medievali şi moderni, sub sinonimul „noetic". La Platon (secolul IV î. Hr.), cuvîntul are o netă valoare ontologică: în *Politica* (258 E), el distinge înăuntrul cunoaşterii ştiinţifice (*episteme*) o direcţie practică (*he praktiké*), aparţinînd artei şi acţiunii, şi o alta nominalizată ca „gnostică" (cunoştinţa speculativă sau teoretică). „Gnostica" este deci, după Platon, facultatea de a cunoaşte Binele şi Fiinţa (*Republica*, 508 D E, 477 A, 478 C).

2. *Sensul „propriu"* desemnează gnoza eretică sau gnosticismul istoric dezvoltat în primele cinci secole creştine în Orient (Siria, Arabia, Egipt, Mesopotamia), dar şi în Apus (Italia sau valea Rhonului). El desemnează o serie de curente creştine antilegaliste, care aplicau o hermeneutică de origine platonică unor texte secrete (la început transmise oral), cuprinzînd „ştiinţa" (*gnosis*) mîntuirii. Cel puţin cinci mărturii provenite din surse indirecte documentează această accepţie:

- Celsus, citat de Origen, în *Contra Celsum*, V, 61-62.

- Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 30,1 (discipolii lui Prodicos se numesc „gnostici" şi sînt credincioşi „legii nescrise" (*nomos agraphos*).

- Sfîntul Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, I, 11, 1 (cf. Epifaniu de Salamina, *Panarion*, XXXI, 32, 2 şi 32, 7), consideră drept gnostici pe valentinieni şi carpocratieni.

- Porfir, *Viaţa lui Plotin*, 16, numără printre creştinii care frecventau şcoala lui Platon pe cei care se sprijineau pe revelaţiile (*apokalypseis*) atribuite lui Zoroastru, Zostrian, Nikotheos, Alloghenos şi Messos. Combaterea acestora (*Enneade*, II, 9) a fost intitulată de Profir „Împotriva gnosticilor"

- Sfîntul Epifaniu de Salamina, *Panarion*, XXVI.

3. *Sensul heresiologic*. Părinţii care au încercat să articuleze o *succesio haereticorum* au clasat adesea printre gnostici o serie de autori și doctrine negnostice: iudeo-creștini precum ebioniţii, exegeţi ca Lucian de Antiohia, Cerdon, Marcion; personaje neo-testamentare cum ar fi Simon din Samaria (*Fapte* 8, 9) sau nicolaiţii citaţi în *Apocalipsa* 2, 6; 14, 15; alţi eretici în materie doctrinară sau disciplinară precum severieni, docheţi, encratiţi, montaniști, cvartodecimani; platonicieni de orientare chaldeeană ca: Cerint, Menandru și Satornil; sau non-chaldeizanţi de tipul lui Hermogen, Basilide, Isidor și Bardesanes. O confuzie similară a determinat în aceeași perioadă folosirea abuzivă a termenilor „arian" și „maniheu".

4. *Sensul clementin* – de coloratură platonică – apare odată cu Clement din Alexandria (cca 150-215) și este preluat într-o formă scolastică și mai elaborat-teologică de către Sfîntul Maxim Mărturisitorul (580-662). Acesta este, probabil, singurul sens viabil și în acord cu dreapta credinţă: gnosticul este creștinul autentic al cărui ideal, bazat pe credinţă, pe Scripturile primite în Biserică (și interpretate alegoric), dar și pe „tradiţia nescrisă transmisă puţinora de la Apostoli" (*Stromate* VI, 61), constă în transformarea omului prin cunoaștere (*gnosis*) și asemănarea cu Dumnezeu.

5) *Sensul evagrian* derivă din sensul clementin și recuperează distincţia platonică *praktiké* – *gnostiké*, redefinind-o în perspectiva unui spiritualism monahal radical. Una dintre lucrările sale fundamentale se cheamă *Kephalaia gnostika*. „*Praktika*" este o „metodă" care purifică sufletul de partea lui „pasională" (*pathetikon*). Monahul atinge treptat nepătimirea (*apatheia*), condiţie a contemplării lui Dumnezeu ca Iubire și Unificare.

6. *Sensul esoteric* – începînd cu secolul XVI, cuvîntul desemnează aberaţiile și bizareriile elenismului sincretist;

pietrele funerare, tabletele de plumb, papirusurile de proveniență egipteană și siriacă apărute în epoca greco-romană a Imperiului, precum și figurinele zoomorfe sau umane, imprecațiile, exorcismele, numele divine și listele cu nume aparent incoerente numite de cei vechi *ephesia grammata.* Erudiții manierismului, mari amatori de antichități, au constatat asemănarea dintre aceste criptograme (înscrise pe camee sau pe frumoasele geme magice (*gemmae magicae*) și numele enigmatice transmise de heresiologii primelor secole. Printr-o convenție comodă și aleatorie, ei au preferat să eticheteze toate aceste producții drept „gnostice". În realitate, ei denumeau astfel o serie foarte diversă de curente, fie că era vorba de kabbală, alchimie, hermetism, theosofie, arithmologie sau de simbolică și francmasonerie. Actualmente acest sens este, din punct de vedere științific, desuet. Totuși, accepția „renascentistă" persistă pentru faptul că a fost preluată de aproape toate dicționarele și enciclopediile destinate marelui public. Autorii conchid, pe bună dreptate: „Sensul esoteric al cuvîntului *gnostic* derivă, istoricește, din sensul heresiologic. «Erorile» pe care vechii vînători de erezii le înregistrează în cataloagele lor sub eticheta de *gnostic* au fost considerate, prin contestarea autorității eclesiastice, drept izvoare ale «adevărului», izvoare cu atît mai fascinante cu cît rămîneau neclare, fragmentare, deformate și puse sub interdicție. Interesul modern și contemporan pentru studiile propriu-zis gnostice nu este străin de această fascinație pe care o exercită, asupra unor spirite iraționale, enigmaticul și bizarul" (pp. 32-33).

7. *Sensul sincretist* apare la începutul secolului XX ca urmare a cercetărilor întreprinse în școala comparatistică germană; ca reacție la vederile istoricizante promovate de F.C. Baur și școala sa, o serie de istorici ai religiilor au contestat originea și esența creștin-elenistică a gnozei, propunînd alte matrici, în rîndul vechilor religii orientale: Babilonul (K.

Kessler, W. Anz), Egiptul (A. Dietrich, R. Reitzenstein) sau Iranul (W. Bossuet). W. Kohler (*Die Gnosis*, Tübingen, 1911) a consolidat această accepţie. „Realizînd fuziunea sau simbioza unor elemente iudaice, grecești, creștine, iraniene, egiptene și babiloniene, ea (gnoza) este sincretismul însuși, devenit cunoaștere absolută, religie nouă, metodă de mîntuire, născut din zdruncinarea istoriei sociale și politice a Orientului, începînd de la cucerirea macedoneană" (p. 35).

8. *Sensul psihologic* (existenţial sau fenomenologic), bazat pe cel sincretist, înţelege prin gnoză transpunerea mitologică a dramelor și angoaselor individuale sau de grup, apărute înainte sau după apariţia creștinismului. Ea ar fi expresia profundă a *alienării* (înstrăinării) fiinţei umane (*Entfremdung*): omul descoperă că este străin (*alienus*) de această lume și că este înstrăinat de locul său originar printr-o prăpastie transcendentală. Adepţii acestui sens (în primul rînd Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, ed. a III-a, Göttingen, 1963) îl clasifică astfel: 1. grupul păgîn sau egiptean al gnozelor elenistice (hermetismul, religiile de mistere, Filon, neopythagorismul, Plotin și neoplatonismul); 2. grupul creștin sau siro-palestinian al gnozelor elenistice (gnosticismul propriu-zis), combătut de Părinţii Bisericii, apocrifele biblice, speculaţia alexandrină, curentele monastice de tip evagrian sau pnevmatice, în maniera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul); 3. gnozele orientale necreștine (apocaliptica iudaică, profetismul samaritean, baptismul, montanismul, mandeismul, maniheismul, kabbala și anumite părţi mai recente din *Avesta*). Analizele lui Jonas (dependente de filosofia lui Oswald Spengler și Martin Heidegger) au influenţat la rîndul lor alte cercetări: în primul rînd pe cele de fenomenologie a simbolurilor religioase efectuate sub conducerea lui C. G. Jung, în cadrul grupului *Eranos*.

Capitolul II al acestei cărţi este dedicat, aşa cum am menţionat la început, instrumentelor de lucru. El se deschide cu enumerarea ediţiilor de texte gnostice. Amintim *inter alia*: Manuscrisele de la Londra (L), *Pistis Sophia* (PS) şi de la Oxford (O), *Cartea marelui tratat iniţiatic* (TS) şi *Topografia cerească* (TC), editate de C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Copenhaga, 1925 şi *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, în „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" (TU), tom. 8, Leipzig, 1892.

Manuscrisul de la Berlin (B), editat de W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, în TU, tom. 60, Berlin, 1955.

Cei 13 codici din colecţia de la Cairo (C) au fost reproduşi fotografic în *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leyda, 1972-1984, 12 vol. (cu Introducere şi Corrigenda).

Michel Tardieu a lansat colecţia *Sources gnostiques el manichéennes* (SGM), cu text critic, traducere franceză, note, comentarii asemănătoare colecţiilor *Littérature ancienne du Proche-Orient* (LAPO) şi *Sources Chrétiennes* (SC).

Izvoarele directe ale gnosticismului – dispersate în operele Părinţilor – pot fi studiate în marile colecţii patristice. Amintim, pe lîngă binecunoscuta SC, nu mai puţin importantele:

- *Corpus christianorum*, Brepols, Turnhout – *series graeca* (CCG) şi *series latina* (CCL), numai textul, precum şi noua serie rezervată apocrifelor: *CC, Séries apocryphorum*, text şi traducere. Menţionăm şi excelentele repertorii ale lui M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 1974, *ss.*, 4 vol. şi E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout, 1961.
- Pentru scrierile patristice în limbi orientale (arabă, armeană, coptică, etiopiană, georgiană, siriacă) rămîne indispensabil faimosul *Corpus Scriptorum Christianorum*

Orientalium (CSCO), Louvain-Washington, Peeters (cca 400 vol.) și *Patrologia Orientalis* (PO), care adaugă și texte în slavonă, cca 200 vol., Brepols, Turnhout.

În privinţa *Index*-urilor gnostice, J.-D. Dubois consideră că cel mai bun instrument rămîne, la ora actuală, repertoriul întocmit de Folker Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischgnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit_einem deutschen Index, Einführung von A. Böhlig, *Wissenschafliche Untersuchungen zum N. T.*, tom. 26, Tübingen, 1982, 382 p.

Cu privire la dicţionare și concordanţe: s-a anunţat proiectul lui E. L. Degge, *Coptic Concordance of the Nag-Hammadi Gnostic Documents*, „Computers in Humanities", tom. 5, 2, New York, 1970, p. 94.

În privinţa bibliografiei, lucrarea de referinţă rămîne cea a lui D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* (1948-1969), *Nag Hammadi Studies* (NHS), Leyda 1971 și suplimentul anual *Bibliographia gnostica: Supplementum*, în „Novum Testamentum", 13, Leyda, 1971, p. 322 *ss.*, în curs.

Principalele publicaţii periodice de specialitate: a) *Vigiliae Christianae* (VC), Amsterdam; b) *Harvard Theological Review* (HTR), Cambridge (Mass.); c) *Journal of Biblical Literature* (JBL), Philadelphia; d) *Journal of Theological Studies* (JTS), Oxford etc.

Un rol însemnat în studiile gnostice au desigur instrumentele lexicologice și gramaticile limbilor originale: greaca, coptica și siriaca. Nu vom prezenta aici instrumentele aferente elinei, îndeobște cunoscute. O singură excepţie: Dicţionarul lui G. W. H. Lampe, D. D., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, reimprimat în 1984, lucrare fundamentală concepută ca supliment și complement teologic al marelui dicţionar editat de H. G. Liddel și R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (*editio princeps*, Oxford, 1940, cu numeroase reeditări).

În legătură cu textele coptice:

A. *Coptica* (sau copta) este limba Egiptului creștin, scrisă și vorbită în mai multe dialecte: a) dialectul *sahidic* (de la termenul arab care desemnează Egiptul de Sus) este limba în care au fost traduse, din greacă, Biblia și operele patristice; b) dialectul *bohairic* este folosit mai cu seamă în partea vestică a Deltei Nilului. Din secolul VI este limba patriarhilor monofiziți și a mănăstirilor de la Wadi Natrum. În prezent, servește ca limbă liturgică în Biserica egipteană; c) dialectul *fayumic* (regiunea lacului Qârûn); dialectul *ahmimic* (regiunea Thebei, pînă la Asuan) și *subahmimic* (limba manuscriselor gnostice și maniheene) – ambele cu atestări manuscrise începînd din secolul IV. Cîteva gramatici ale limbii coptice asigură accesul la originale. Pot fi menționate aici următoarele (indicate de J.-D. Dubois în ordinea dificultății): G. Steindorff, *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, Leipzig, 1955, ed. revăzută în 1970. În limba franceză: M. Chêne, *Eléments de grammaire dialectale copte*, Paris, 1933, dar mai ales lucrările lui H. J. Polotsky, *Etude de Syntaxe copte*, Publications de la Société d'archéologie copte, Cairo, 1944 (toate articolele lui Polotsky – considerat ca autoritate de prim ordin – au fost publicate în *Collected Papers*, Jerusalem, 1971).

În ceea ce privește dicționarele coptice, lucrarea de bază rămîne cea a lui W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939. Pentru etimologii, poate fi consultat W. Vicichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, Peeters, 1983, XXVI + 519 p.

B. Siriaca. Pentru limba siriacă se recomandă opera fundamentală: R. Payne Smith, *Thésaurus Syriacus*, Oxford, 1879-1901, 2 vol. și de același autor o variantă prescurtată: *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1967.

Mai sînt recomandate gramatici precum: L. Costaz, *Grammaire syriaque*, Beirut, 1964; T. H. Robinson,

Paradigms and Exercises in Syriac Grammar, ed. a IV-a, Oxford, 1962; istorii literare cum sînt: A. Baumstark, *Geschichte der syrichen Literatur*, Berlin, 1922, reed. 1968; R. Duval, *La littérature syriaque, des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIII-e siècle*, Paris, 1907, reed. 1970. Pentru informarea generală, cea mai bună bibliografie a operelor și studiilor siriace este C. Moss, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature*, London, The British Library, 1962, 1.174 p. + 272 col.

În privința studiilor generale (autorii regretă absența unor sinteze atotcuprinzătoare), pot fi cercetate volumele de *scripta varia* care reunesc studiile publicate în reviste de către somitățile domeniului. Amintim aici: H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, 1-2 p. Paris, 1978; G. Quispel, *Gnostic Studies*, 1-2, Istanbul, 1974-1975; W.C. van Unnik, *Sparsa collecta*, Leyda, tom. I, 1973; tom. II, 1980; tom. III, 1983.

O foarte importantă chestiune de metodă privește sistemul de referință la codicii de la Cairo (C), actualmente uniformizat pe plan internațional.

Cînd se citează un text din corpusul C, i se menționează în ordine:

- numărul codex-ului în cifre romane;
- numărul paginilor și rîndurilor de manuscris în cifre arabe, separate prin virgule.

În cazul unui tratat izolat se semnalează editorul și ediția.

Partea a II-a a lucrării pe care o prezentăm cuprinde descrierea tuturor codicilor gnostici, cu excepția corpusului de la Cairo. Aici vom insera selectiv doar cîteva informații despre fiecare codice în parte, pentru a familiariza cititorii interesați cu fizionomia și conținutul doctrinar al fiecăruia.

Capitolul III descrie manuscrisul de la Londra (L) – păstrat la British Library, Additional 5114 (pergament). L este

versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Nu are titlul general, dar a fost intitulat de C. G. Woide (1778) *Pistis Sophia* și are patru părţi perfect distincte. *Editio princeps* a acestui codice este aceea a lui M. G. Schwartze, *Pistis Sophia, Opus gnostico Valentino, adjudicatum e codice Londinensi descriptum*, Berlin, 1851. Există un număr de 7 traduceri ale acestui codice (3 engleză, 2 franceză, 1 germană, 1 latină), tipărite după cum urmează: 1. C. Schmidt, *GCS*, tom. XIII, Leipzig, 1905, pp. 1-254; a IV-a ediţie în aceeași colecţie, de M. Schenke, 1981. 2. G. C. S. Mead, *Pistis Sophia. A Gnostic Gospel*, Londra, 1926, 1955 (retipărită), făcută după ediţia latină a lui Schwartze menţionată mai sus. O altă versiune foarte literală: G. Horner, *Pistis Sophia, Literally Translated from the Coptic*, Londra, 1924. A treia versiune engleză este cea a lui Violet Mac Dermot, *Pistis Sophia, Translation and Notes*, Nag Hammadi Studies, Leyda, 1978. 3. În limba franceză: E. Amélineau, *Pistis Sophia, Ouvrage gnostique de Valentin, traduit du copte en français avec une introduction*, Paris, 1895, reed. în Arche, Milano, 1975.

Specialiștii apreciază paleografic acest codice ca datînd de la mijlocul secolului IV, adică de pe la anii 340-360. El conţine o serie de dialoguri între Mîntuitorul, Maria Magdalena și o parte dintre ucenici. Prima parte a acestor dialoguri este dedicată exegezei *Psalmilor* lui David și a *Odelor* lui Solomon din punctul de vedere al căderii și pocăinţei *Sophiei*. Natura căderii și sensul pocăinţei sînt analizate pe temeiul celebrelor *logia* atribuite lui Iisus. Ultima parte cuprinde revelaţia numelor infailibile ale Tatălui transcendent, prin prisma cîtorva simboluri magice și descrie riturile încantatorii care facilitează discipolilor obţinerea gnozei.

Codicele L depinde de cel puţin trei izvoare identificabile: Sfînta Scriptură, în primul rînd. Citatele biblice sînt studiate de C. Schmidt, în TU, tom. 8, fasc. 1-2, Leipzig, 1892, pp. 539-552. Codicele L citează apoi cinci dintre

odele lui Solomon. Pînă la descoperirea a doi martori siriaci ai *Odelor*, L era singurul martor al acestui tip de poezie iudeo-creștină practicat în secolul II după Hristos. În al treilea rînd, textul este tributar rețetelor incantatorii cunoscute din papirușii și tabletele de plumb egiptene.

Analiza izvoarelor de care depinde acest codice impune ipoteza că autorul era grec din Egipt, iar analiza textului (odele) pe aceea că el era creștin, nu contesta canonul biblic ortodox și era, ca exeget, partizan al pan-alegorismului „matematic" (sau magic), „etic (fizic) și „filosofic" (evanghelic). Redăm concluziile lui M. Tardieu referitoare la perspectivele acestui important codice: „Primul cunoscut dintre lucrările gnostice directe, L este astăzi cel mai puțin cunoscut dintre toți. Cel care rămîne cea mai voluminoasă dintre scrierile gnostice ajunse pînă la noi – acoperă, din punct de vedere al suprafeței scrise, totalitatea primilor trei codici de la Nag Hammadi –, nu a făcut obiectul vreunui studiu particular din partea contemporanilor noștri. Proiectul CGL s-a mulțumit să reintroducă în colecția sa NHS reimprimarea textului lui Schmidt, însoțit de o traducere engleză neîngrijită. Nu există nici un comentariu sau studiu de ansamblu asupra lui L (...). L a suscitat entuziasm, iritare sau perplexitate la sfîrșitul secolului XVIII și de-a lungul secolului XIX; descoperirea de la Nag Hammadi (1945), care ar fi trebuit să relanseze activitatea erudită în legătură cu el, a provocat, dimpotrivă, eclipsarea lui. Redescoperirea lui L, care este una dintre sarcinile majore ale cercetării de mîine, va ține cont obligatoriu de exploatarea textelor de la Nag Hammadi. Acestea permit într-adevăr mai buna înțelegere a lui L la toate nivelele: istoric, lingvistic, literar și doctrinar.

Dat fiind că este manifestul unui creștinism foarte impregnat cu realități egiptene, încă vii în epoca în care textul a fost scris, cu procedee alegorice identice cu acelea descrise

în papirusurile magice, orice nou studiu va trebui să ţină cont atît de domeniul egiptologic, cît și de cel exegetic".

Capitolul IV descrie codicele păstrat la Oxford, Bodleian Library, Bruce Mss. 96 (papirus), (O), care reprezintă versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Manuscrisul conţine următoarele texte:

A. *Cartea marelui tratat iniţiatic* (O, 1), avînd ca sigle TS. Ediţia princeps este datorată lui E. Amélineau, *Notice sur le papyrus gnostique de Bruce. Texte et traduction*, apărut în „Notice et extrait des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques", (NEM), tom. 29, 1, Paris, 1891, 83-89 și 155-305. Primită cu rezerve, datorită efectuării ei în mod nu tocmai știinţific, ediţia lui Amélineau a fost depășită de cea a lui C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, TU, tom. 8, fasc. 1-2, Leipzig, 1892, pp. 39-141, reprodus fotografic de V. Mac Dermont în „Nag Hammadi Studies", tom. 13, 1978. Ediţiile citate prezintă și singurele traduceri de care dispunem pînă în prezent. TS conţine, conform informaţiilor din *exordium*, o carte de reţete gnostice (în speţă, o teonomastică dezvăluită de Iisus în vederea descrierii lumilor invizibile). Culegere exegetică de *„Ephesia grammata"*, TS adună diverse diagrame și combinaţii vocalice menite să „transcrie sonoritatea și geometria spaţiului divin" (p. 89). Această *ars combinatoria* are semnificaţia unei suite de „parole" care asigură traversarea sferelor arhontice. TS provine din mediul care a elaborat PS, reprezentînd, întrucîtva, echivalentul practic al teoremelor aceluia.

B. *Topografia cerească* (O, 2 TS). Cu foaia de titlu lipsă (a dispărut), de aceea, pînă la C. Schmidt, acest text a fost numit „scriere fără titlu". Astăzi s-a renunţat la această denumire nu numai pentru că, la Cairo, există deja cîteva alte copii, desemnate cu titlul de mai sus, dar și datorită faptului că menţinerea anonimatului ar putea lăsa să se creadă că textul

ar fi fost deliberat scris fără titlu. Între ediţiile acestui text pot fi citate: a) reproducerea fotografică efectuată de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933; b) E. Amélineau, în NEM, tom. 29/1 (cf. *supra*), Paris, 1891, pp. 89-154; c) C. Schmidt, în TU, tom. 8, fasc. 1-2, Leipzig, 1892, reprodusă de V. Mac Dermont, în NHS, tom. 13, 1978 (toate ediţiile sînt însoţite de traduceri). TC prezintă o suită de imne relative la „ierarhiile" sau „profunzimile" primului Principiu situat dincolo de esenţe și izvor al tuturor. Acest Principiu – prins într-un concept antinomic – neagă, pe de o parte, categoriile de înrudire, gîndire, număr, cugetare sau limbaj, fiind pe de altă parte definit ca Tată, Intelect, Demiurg, exterior fiinţelor și interior acestora, pentru că le întemeiază, le mișcă și le gîndește. Triada evanghelică „credinţă – dragoste – adevăr" – este transcrisă aici ca „existenţă – potenţă – intelect". TC aparţine curentului gnosticilor cunoscuţi de Plotin și nu are legătură cu cei „sethieni" combătuţi de heresiologia creștină. M. Tardieu este tentat să identifice acest text cu Apocalipsa lui Messos, citată de Porfir, în *Viaţa lui Plotin*, 16.

Capitolul V descrie codicele de la Berlin (B), conservat în RDG, la Papyrus-Sammlung der staatlichen Museen, cu indicele *P. Berolinensis, 8502*. B. este de asemenea versiunea sahidică a unui original grec și poate fi datat, pentru raţiuni lingvistice și codico-logice, la sfîrșitul secolului IV sau începutul celui următor. El conţine următoarele texte: B, 1: *Evanghelia după Maria* (- Ev Mr); B, 2: *Cartea secretelor lui Ioan* (- A Jn); B, 3: Înţelepciunea lui Iisus, Hristosul (- Sg J); B, 4: *Fapta lui Petru* (Ac Pt).

B, 1 se păstrează, în afară de versiunea sahidică, fragmentar în doi martori în greacă (*Papyrus Rylands 463* și *Papyrus Oxyrhynchos 3225*); titlul se referă la Maria Magdalena. *Editio princeps* este cea a lui W. C. Till, în TU, tom. 60, Berlin, 1955, pp. 62-78; G. W. Mac Rae și R. McWilson, în

NHS, tom. 11, 1979, pp. 456-470, precum și A. Pasquier, în „Bibliothèque Copte de Nag Hammadi", tom. 10, 1983, pp. 30-46, cu aparat paleografic. În franceză poate fi cercetată traducerea lui M. Tardieu în SGM (v. *supra*), tom. 1, 1984, pp. 75-82, cu traducere sinoptică a papirusului P. Rylands 463 și triplu aparat (mărturii, izvoare, paralele). În italiană se recomandă ediţia lui L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, 1971, tom. 1, 453-458.

Textul lui B, 1 abordează principalele teme ale reflecţiei gnostice: Demiurgul și creaţia sa, păcatul și urmările lui, mîntuirea prin gnoză, călătoria sufletului după moarte. Ea insistă asupra rolului central deţinut de Maria Magdalena în transmiterea și interpretarea „cuvintelor" lui Iisus (*logia*). Creatorul universului și cel care a promulgat Legea mozaică este identificat, ca la Marcion, cu răul însuși. Mîntuirea este un eveniment interior, constînd dintr-o „trezire", din dobîndirea „păcii" și din anihilarea puterilor destinului.

B, 2 mai există în afară de această versiune și în alte versiuni conservate fragmentar, în codicii de la Cairo.

Ediţii: W. C. Till, *Die gnostichen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis, 8502*, TU, tom. 60, Berlin, 1955 (ș.a., care urmăresc variantele C). Traduceri: J. F. Hendry, în R. Haardt, *Gnosis and Testimony*, Leyda, 1971, pp. 180-206; M. Tardieu, în SGM, tom. 1, 1984, pp. 83-166. Mai există traduceri și în italiană, spaniolă, norvegiană și suedeză. Se recomandă și două comentarii complete: S. Giversen, *Apocryphon Johannis*, în „Acta Theologica Danica", tom. 5, 1963, pp. 139-275 și acela, sistematic, al lui M. Tardieu, *ed. cit.*, pp. 239-345.

Abundenţa versiunilor, mărturiilor și citatelor indică faptul că B, 2 era lucrarea de referinţă a gnosticilor. Dintre toate textele cunoscute, el îmbină cel mai armonios filosofia și exegeza. Prima parte comentează spusa necanonică a lui Iisus către Ioan: „Eu sînt Tatăl, Eu sînt mama, Eu sînt fiul" A doua face exegeza primelor patru capitole din *Geneză*, a

treia răspunde cîtorva dintre întrebările puse de Ioan pe munte (problema răsplătirii *post mortem* a drepţilor).

S-au identificat trei izvoare explicite ale acestui text: Biblia iudaică, în special *Geneza* și imnul Sophiei personificate din *Proverbe* 8, 22-31, dar și Noul Testament (în special *Evanghelia după Ioan* și *corpus*-ul paulin), în sfîrșit, materiale astrologice-filosofice de tradiţie platoniciană (de ex. referirea directă la *Cartea lui Zoroastru*, 51, II).

A Jn este cea mai influentă scriere gnostică: a influenţat nu numai curentele gnostice și monastice, ci și grupările maniheice, ismailite și bogomile.

B, 3, *Înţelepciunea lui Iisus*, ca și în cazul precedent (A Jn) se mai păstrează și în alte variante (fragmente coptice și grecești). Dispunem de o singură ediţie, cea a lui W. C. Till, TU, tom. 60, Berlin, 1955 și 1972, pp. 194-294, la care se adaugă traducerea lui M. Tardieu, SGM, tom. 1, 1984, pp. 445-513 (index) și 167-202 (text) și pp. 347-402 (comentariu). Textul conţine o instruire finală pe care Iisus o face după învierea Sa ucenicilor înainte de a-i trimite la propovăduire.

B, 4, *Fapta lui Petru*, se păstrează într-o singură variantă, dar textul este citat nu numai în literatura apocrifă a altor Apostoli (de ex. *Acta Philippi*, 142), dar și în hagiografie (de ex. *Acta Nerei et Achillei*, 15) și în literatura polemică (Fericitul Augustin, *Contra Adimantum*, XVIII, 5).

Titlul este la singular (*praxis*) pentru că textul conţine un singur episod scurt din „viaţa" lui Petru. *Editio princeps*, C. Schmidt, TU 24/1, Leipzig, reluat de W. C. Till, TU, tom. 60, pp. 296-318. Există, de asemenea, 12 traduceri (de ex. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, tom. 2, Londra, 1965, pp. 276-278 sau M. Tardieu, SGM, tom. 1, 1984, pp. 217-222). Textul descrie un miracol, o minune săvîrșită de Petru, fără implicaţii gnostice; este inspirat din *Noul Testament*, în special din viziunea lui Cornelius, *Fapte*, 10 și este tributar etosului familial palestinian.

În încheiere, redăm concluziile lui M. Tardieu asupra corpus-ului berlinez:

„Nu avem o ediţie critică sinoptică pentru *Cartea secretelor lui Ioan*. O astfel de ediţie pentru Înţelepciunea lui Iisus, Hristosul aşteaptă să fie publicată. Un studiu critic global al tradiţiilor referitoare la Maria Magdalena, mergînd pînă în occidentul medieval, ar permite determinarea locului pe care îl ocupă *Evanghelia după Maria* în istoria acestor tradiţii. Ar trebui, de asemenea, să se precizeze ce raporturi există între *Cartea secretelor lui Ioan* şi alte texte gnostice, în special scrieri ca: *Allogenes*, *Zostrianos*, *Evanghelia Egipteană* din punctul de vedere al speculaţiilor cu privire la modalităţile puterii, natura numărului utilizate în metafizică, uzajul angelologic, al categoriilor logice şi metafizice. Ar trebui să se urmărească istoria apocrifelor zoroastriene din tradiţia greacă în relaţie cu aceea a tratatelor filosofice: *Periphyseos* şi *Peritou Haidou* (...).

Ar fi important să se examineze îndeaproape informaţiile furnizate de tradiţiile secrete despre Ioan în privinţa istoriei tuturor acelor *Exegetika* la cea de a patra Evanghelie. Un studiu sistematic al difuzării locale şi regionale a scrierilor creştine în Egipt, în legătură cu politica bisericească dintre secolele II şi V, ar fi de mare folos pentru fixarea fundalului literar, doctrinar şi istoric al textelor care au format codex-ul de la Berlin şi papirusurile de la Nag Hammadi (pp. 137-138)".

Volumul publicat de M. Tardieu şi J.-D. Dubois reprezintă o excelentă introducere în universul scrierilor gnostice, şi deschide o pagină importantă în progresul studiilor asupra creştinismului primar. Cunoaşterea acestor scrieri gnostice poate prilejui o mai bună înţelegere a scrierilor sfinte canonice şi, implicit, a vieţii primelor veacuri ale Bisericii creştine spre o mai puternică înrădăcinare a noastră în Biserica cea una, sobornicească şi apostolică.

(„Studii teologice", nr. 3, mai-iunie 1986)

Frica în Occident[1]

Traducerea în limba română a lucrării lui Jean Delumeau, profesor la Collège de France, constituie un remarcabil act de cultură, care se cere semnalat și aprofundat cu respectul cuvenit erudiției și slujirii intelectuale autentice.

Operă de sinteză și monografie a unei categorii abisale, cartea profesorului Delumeau este un excurs incitant în istoria mentalităţilor, respectiv în acea istorie totală care își propune să depășească în egală măsură supremația „documentului" și descrierea încrezătore a „cauzalităţilor" Reconstrucţia globală a trecutului înlesnită prin teoretizarea conceptului de mentalitate a fost inițiată în deceniul III al secolului nostru și continuată – pe fondul unor acumulări tot mai complexe – în ambianța deja faimoasei Școli a Analelor. Textul lui Jean Delumeau corespunde întru totul acestei ambianțe și nu poate fi înțeles în afara ei: autorul însuși își venerează explicit maeștrii și se numără – cu o perfectă îndreptăţire – printre reprezentanţii amintitei tendinţe istoriografice. Sîntem în măsură *ipso facto* să zăbovim cîteva clipe asupra principiilor care domină demersul „noilor istorici" la întretăierea obligatorie dintre tradiție și inovaţie.

Dacă promotorii revistei *Les Annales* sînt Lucien Lefebvre și Marc Bloch, adevăratul *spiritus rector* al grupării rămîne fără îndoială Fernand Braudel, a cărui monumentală operă a fost recent tradusă aproape integral în limba

[1] Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, Ed. Meridiane, București, 1986, vol. 1, 362 p. + vol. 2, 431 pagini. Traducere, postfață și note de Modest Morariu.

română[2]. Braudel și discipolii săi au elaborat, în cîmpul istoriografiei, o metodă de analiză „stratificată" asemănătoare cu aceea aplicată în domeniul artelor de Erwin Panofsky. Binecunoscuta definiţie hegeliană a istoriei ca „istorie a libertăţii" este contestată de Școala Analelor: ea este deviza istoriografiei tradiţionale concentrată asupra ideii de „eveniment", deci manipulată restrictiv de propria ei alegere: libertatea istoricului de a selecta exclusiv mărturiile legate de „aristocraţii gloriei" devine, paradoxal, o formă de condiţionare, de îngrădire și acoperire a istoricităţii plenare care încarcă fiinţa umană. Pînă în secolul nostru, memoria colectivă a fost dominată de o conștiinţă istorică de tip „evenimenţial": o istorie de scurtă durată, dimensionată la scara timpurilor individuale, care de la Herodot pînă la cronografiile bizantine și cunoscutele *gesta* occidentale, a privilegiat în permanenţă numai înfăptuirile politice. Înţeleasă ca singularitate, eminenţa (respectiv conceptul eroic al „reputaţiei") a funcţionat ca unică motivaţie în scrierea istoriei[3]. Secolul XIX a încoronat această optică: ambiţia pozitivistă a exactităţii a dus în fond la renașterea cronicii, altfel spus, la reiterarea confuziei dintre percepţie și înţelegere. Numai spiritele elevate ale perioadei (Michelet, Ratike, Burckhardt sau Fustel de Coulanges) au întrerupt pe alocuri „recitativul" factologic, anunţînd astfel eliberarea „duratelor lungi"

Depășirea evenimentului, a istoriei liniare compusă din fragmente risipite în conflictul dintre *clipă* și *durată* a fost posibilă prin redefinirea istoriei ca sumă a știinţelor omului, ca depozit viu al tuturor *modelelor* și *structurilor* angajate în dialectica duratei. Instituţiile, monedele, metalele preţioase, fluxurile comerţului, geografia ecosistemelor,

[2] Primul număr din „Anales d'histoire économique et sociale" a apărut în 1929, la Strasbourg.

[3] „*Historia proprie individuorum est*", conchidea Fr. Bacon la începuturile Timpurilor Moderne. V. *De dignitate*, II, 1, 2.

mutaţiile demografice, flagelul epidemiilor, controversele religioase, jocul puterii, meseriile, mărfurile, drumurile pe uscat și pe apă, elitele și marginalii, miracolele, riturile și mișcările inconștientului, toate acestea se repliază în cicluri, se desfășoară pe paliere infinitezimale, nu atît ca abstracţii, cît ca personaje concrete într-o *socio-dramă* perpetuă. Captarea aluviunilor, înregistrarea ritmurilor îndelungate, construirea și deconstruirea pluridisciplinară a modelelor care conformează mentalităţile nu suprimă evenimentul, ci îi refuză doar capacitatea de a întemeia automat evidenţele[4]. Timpul rigid al istoriei tradiţionale, în care faptele se depuneau pe rînd, patronate de cronologia inflexibilă, iese din cadrele spaţiului printr-o pluralizare progresivă: fiecare model acoperă o temporalitate separată, fiecare structură corespunde unui ritm independent.

Acesta este, într-o prezentare succintă, fundalul teoretic al sintezei dedicate de Jean Delumeau unui capitol de civilizaţie și de anatomie mentală multă vreme ignorat. Conștient ca atare de noutatea demersului său, Jean Delumeau intitulează introducerea cărţii sale „Istoricul în căutarea fricii". Autorul este dintru început convins că „nu numai indivizii izolaţi, ci și colectivităţile și civilizaţiile înseși sînt angajate într-un dialog cu frica" (p. 7). Altfel spus, frica alcătuiește un complex de sentimente care marchează, la diferite grade de profunzime, istoria societăţilor omenești. Ea trebuie ca atare descrisă pentru a fi înţeleasă, și înţeleasă pentru a fi depășită, sau, cel puţin, raţionalizată. Realitatea fricilor a stăpînit atît universul biblic, cît și reflecţia patristică. Părinţii au meditat asupra acestui fenomen, convertind adesea iraţionalitatea aferentă lui în lecţie de

[4] „Este suficient să te lași oarecum purtat de documente, unul după celălalt, așa cum ni se oferă, pentru a vedea lanţul faptelor reconstituindu-se aproape automat" (Louis Halpen, *apud* Braudel, Écrits sur l'*histoire*, Paris, 1977, p. 47).

demnitate umană. Dacă pentru gnosticii valentinieni ea era sursa existenţei materiale[5], pentru Sfinţii Părinţi ea este, ca frică de Dumnezeu, întru totul recomandabilă și deosebită, pe de altă parte, de banala frică de pedeapsă. Ea este mîntuitoare[6], poate preveni căderea în păcat[7] și își schimbă sensul în funcţie de calitatea etică și ontologică a subiectului ei[8]. În sfîrșit, frica de moarte apare numai în sufletele celor ce nu sînt pătrunși de speranţa Învierii[9].

Fricile recente, manifestate cu o extremă violenţă, odată cu Timpurile Moderne, sînt rezultatul devaluării experienţei patristice în această privinţă. Erosul curtenesc, apărut în urma primelor cruciade, pe fondul unei noi mitologii a temerităţii, este principalul motiv datorită căruia frica a lipsit din istoriografia celui de-al doilea mileniu creștin. Confuzia mentală dintre frică și lașitate, dublată de eclipsa socială suferită de clasa nobiliară începînd cu secolul XIV., a impus și facilitat apariţia unor compensaţii imaginare de ordin livresc: în „Johan de Saintré", „Amadis de Gaule", „Orlando furioso" sau „Ierusalimul eliberat" – texte care anticipează parodia tragică a lui Cervantes, – ne întîlnim cu arhetipul Cavalerului neînfricat, model cu alură păgînă amintind, spre exemplu, de străvechiul mit al Călăreţului trac. Eroul este privit în hiperbolă, iar suveranii primesc porecle corespunzătoare (Carol Temerarul, Ioan Fără Frică etc.). Se cultivă paralela cu Hector, Fabius Maximus Coriolan, iar curajul este privit ca apanaj al aristocraţiei: Montaigne și La Bruyère se fac ecoul anticului Vergiliu[10], afirmînd că omul de jos este predispus, prin grosolănia sa nativă, la în-

[5] Hipollit Romanul, *Philosophumena*, 6, 32.
[6] Clement Alexandrinul, *Paidagogos*, 1, 9, Migne, P. G., 8, 349 B.
[7] Vasile cel Mare, *Epistola* 174, în P. G., 32, 652 A.
[8] Hermas, *Mandata pastoris*, 7, 4.
[9] Ioan Hrisostom, *Ad populum Antiochenum de statuis*, Ed. Gume, 5, 2.
[10] *Degeneres animos timor arguit*, *Eneida*, IV, 13.

fricoșare. Despărţirea de ordin moral dintre teamă și curaj corespunde mereu mai mult dihotomiei dintre masa anonimă și personalitate. În Renaștere, această idee se transformă în loc comun: frica este motorul dominaţiei, dar stăpînii nu i se pot totuși sustrage; seniorii cei mai aspri sînt obligaţi să se consoleze cu lectura faimoasele *artes moriendi*.

Citîndu-l pe academicianul Roger Caillois, Delumeau ne amintește diferenţa fundamentală între fobiile umane și cele animale. „Animalul nu-și anticipează moartea. Omul dimpotrivă, știe – foarte devreme – ca va muri. El este așadar singura fiinţă de pe lume care cunoaște frica într-un grad atît de redutabil și de durabil. Pe de altă parte (...) frica speciilor animale este unică, identică sieși, imuabilă: frica de-a fi devorat. În timp ce frica omenească, odraslă a imaginaţiei noastre, nu-i una singură, ci multiplă, nu-i fixă, ci veșnic schimbătoare. De unde și necesitatea de a scrie istoria ei" (p. 19).

Asumîndu-și o atare ţintă, Jean Delumeau nu dorește să transforme frica într-o monadă omniprezentă, într-o categorie universală care să strivească istoria. Pe pînza trecutului apar și culori mai puţin sumbre: „De la închipuitele tărîmuri feerice, unde curge lapte și miere, la fervorile mistice, trecînd prin ocrotirea îngerilor păzitori și cea a Sfîntului Iosif, «patronul morţii bune», vom străbate în cele din urmă" – ne asigură autorul – „un univers liniștitor în care omul se eliberează de frică și se deschide bucuriei" (pp. 43-44).

Prima parte a studiului propriu-zis este dedicată „fricilor celor mulţi"

Morfologia panicilor colective debutează cu frica de mare – regăsită în folclorul maritim, în textele pioase, în adagiile erudiţilor, în praful arhivelor portuare, în sfîrșit în cronici și ficţiuni literare. „Moartea pe mare trece drept «nefirească»" – scrie Delumeau – „pentru că multă vreme

oceanul a fost privit ca o lume marginală, situată în afara experienţei curente. Și aceasta cu atît mai mult cu cît apa, sub aspectul ei masiv, puternic, incontrolabil, profund și tenebros a fost identificată milenii de-a rîndul cu un antielement, dimensiunea negativului și locul tuturor pierzaniilor" (p. 60). Mitul morţii concepute ca o plecare pe apă – după observaţia lui Gaston Bachelard – este fluviul infernal populat cu o faună monstruoasă de Sirene, Strigoi și Leviatani. „Stihiile dezlănţuite – furtună sau potop – evocau oamenilor de odinioară întoarcerea la haosul primar. În cea de-a doua zi a creaţiei, Dumnezeu despărţise „apele de sub tărie de cele de deasupra tăriei" (*Facerea* 1,7). Dacă, firește cu îngăduinţa divină, ele se revarsă iarăși peste marginile statornicite, haosul se face la loc (p. 61). Din abundenţa de mărturii referitoare la variantele talasofobiei ni se pare demnă de semnalat atenţia pe care autorul o acordă textului din *Apocalipsa* 21, 1 – „Și am văzut cer nou și pămînt nou. Căci cerul cel dintîi și pămîntul cel dintîi au trecut; și marea nu mai era" (*s. n.*). Viziunea Noului Ierusalim, beatitudinea eshatologică este așadar „uscată", lipsită de capcana insondabilă a valurilor și de nesiguranţa fluidităţii. Evident, în asemenea context, mersul Mîntuitorului pe apă anunţă deja semnificaţia unei alte creaţii.

Străbătînd pînă la capăt mările, Jean Delumeau se oprește pe ţărmul unei dualităţi terifiante: „departele și aproapele", traducînd în conștiinţe conflictul dintru „nou și vechi". Peisajele necunoscute, insulele exotice, antipozii și fiinţele misterioase bănuite dincolo de orizonturi, pe scurt Noul în toate ipostazele sale, a înscris în istoria fricii capitole multiseculare. Repulsia și atracţia faţă de noutate izbucnesc în rafale de xenofobie, în deprecierea reciprocă a neamurilor, în multiple încăpăţînări conservatoare: revolte fiscale, ţapi ispășitori, întoarceri nepotrivite către confortul obișnuinţelor, pedepsirea violentă a inovatorilor.

Interesant este și faptul că, după ce documentează asiduu atestările individuale ale „misoneismului", Delumeau se situează în perspectivă macroistorică, explicînd în aceiași termeni psihologia Reformei: „Conflictele confesionale din secolul al XVI-lea pot fi așadar privite ca o ciocnire dramatică între două maniere de a refuza noutăţile. Unii voiau să izgonească scandaloasele adiţiuni papale, sub acumularea cărora Biserica romană îngropase treptat Biblia. Ceilalţi se cramponau de formele de cult așa cum îl știau din copilărie și cum îl practicaseră străbunii lor. Toţi priveau spre trecut. Nici unul nu s-ar fi vrut inovator. Schimbarea constituia pentru oamenii de odinioară o perturbare a ordinii; neobișnuitul era trăit ca o primejdie" (p. 83). Reversul fricii de depărtare și de nou era, în civilizaţia convieţuirii „faţă-n faţă", teama de vecinătăţile primejdioase. Neîncrederea în vecin, ce pare a fi stat la originea multor denunţuri pentru vrăjitorie – ne spune autorul – „era o constantă a civilizaţiilor tradiţionale" și se pare că primul motiv al acestor fricţiuni a fost, cel puţin pentru Europa preindustrială, fenomenul de suprapopulare rurală, în care proximitatea prea insistentă a „celuilalt" năștea adesea ura.

Profesorul Delumeau abordează, de asemenea, domeniul maleficiilor și al exorcismelor corespunzătoare, riturile antropice, demonologia exceselor legate de cultul sfinţilor, obsesia licantropiei, imixtiunile magiei în pietatea oficială, liturghiile negre, comerţul cu amulete, discursurile antifeministe, în sfîrșit toate gesturile sociale și individuale chemate să purifice viaţa de zi cu zi și să îndepărteze ameninţarea permanentă a răului. „Ziua de mîine", aducătoare de nenorociri, era frecvent îmblînzită prin divinaţie, practicată mai ales sub forma astrologiei. Chiar dacă, de la Fericitul Augustin pînă în vremea Bisericii tridentine, teologii au condamnat credinţa în determinismul astral pentru a salva acţiunea liberă a providenţei și au pus mecanica cerească

în legătura cu perfecţiunea Creatorului, fatalismul astrologic nu a putut fi complet extirpat, fie că era împărtășit de oameni instruiţi, ca Paracelsus și Marsilio Ficino, fie că răvășea conștiinţa timorată a mulţimilor. Orice anomalie a firmamentului era creatoare de panică și aducătoare de presimţiri anxioase: eclipsele, cometele și chiar pașnicul curcubeu pricinuiau spaime colective de anvergură, alături de catastrofele terestre. Pe de altă parte, ele deveneau, în limbajul predicatorilor și dincolo de recuzarea oficială a astrologiei, cumplite avertismente, semne dumnezeiești și îndemnuri și, dincolo de recuzarea oficială a astrologiei, cumplite avertismente, semne dumnezeiești și îndemnuri la pocăinţă adresate în maniera profetismului vechi-testamentar.

A doua mare secţiune a studiului pe care îl prezentăm se intitulează „Trecutul și tenebrele", relaţie lesne articulată datorită faptului că „în mentalitatea colectivă, viaţa și moartea apăreau arareori despărţite printr-o ruptură precisă" (p. 127). Persistenţa credinţei în strigoi și în rudele lor imateriale dovedește pînă tîrziu o surprinzătoare vitalitate: este vorba, în fond, de reminiscenţele animismului, de gîndirea universului în termenii unui însufleţiri integrale. De la tratatul *Despre monștri*, scris de învăţatul medic Ambroise Paré, și imnul ronsardian al demonilor, pînă la fantomele shakespeareine și ordaliile la care erau supuse cadavrele, în baza unor minuţioase prescripţii juridice, nici o oprelişte nu a putut modera credulitatea și teama societăţii occidentale faţă de invazia neîncetată a defuncţilor în viata cotidiană a celor rămași.

„Existau pe vremuri" – după opinia autorului – „două moduri diferite de a crede în apariţiile morţilor. Unul orizontal, naturalist, străvechi, popular, care afirma implicit supravieţuirea dublului ... Cealaltă concepţie, «verticală» și transcendentală... a fost aceea a teologilor care au încercat să explice strigoii (...) prin jocul forţelor spirituale"

(pp. 131-32). Coliziunea acestor două vederi s-a rezolvat prin stabilirea deosebirii dintre *fantomă* (halucinaţie auto-provocată, fără temei empiric) și *spectru*, definit de Noel Taillepied drept „adevărată închipuire a unei substanţe fără trup, care se înfăţișează aievea oamenilor în pofida rînduielilor firii și înfricoșează". „Prin urmare," – conchide autorul nostru – „dacă pe plan teoretic supravieţuirea trupurilor defuncte este respinsă ca o eroare, discursul teologic – în schimb, o afirmă (...). Strigoii vin să instruiască Biserica luptătoare, să ceară rugăciuni prin care să se elibereze din purgatoriu, sau să-i admonesteze pe oamenii în viaţă pentru îndreptarea lor" (pp. 134-35). Strigoii ofereau astfel, cu generozitate, premisa manipulării puterilor spirituale, mai cu seamă în scopul de a menţine autoritatea unor rituri de trecere din această existenţă compromise printr-o moarte brutală (fetuși morţi, copii nebotezaţi, femei decedate în timpul nașterii, sinucigași, înecaţi din accident etc.). Toate aceste victime ale unor accidente neașteptate pretindeau, prin remanenţa lor obsesivă, efectuarea unor contra-ritualuri menite să repare ordinea simbolică pe care o tulburaseră în mod involuntar.

Dansurile macabre, strigoii, oamenii-lupi, maleficiile de tot soiul erau contururi ieșite cel mai adesea din întuneric și aici putem aminti cu folos cercetările lui Gilbert Durand, datorită cărora vasta simbolică a imaginarului nocturn a fost „adusă la lumină".

Sfînta Scriptură, dar și apocrifele biblice, scrierile iudeo-gnostice și eseniene, precum și literatura Părinţilor Apostolici abordează și dezvoltă contradicţia ireductibilă dintre lumină și întuneric, care metaforizează, în înţeles mistic, pe aceea dintre viaţă și moarte. Decursă din această moștenire prestigioasă, nictofobia europenilor, în care recunoaștem o temă general umană, s-a ramificat într-o inepuizabilă gamă culturală: ziua și noaptea, binele și răul,

transcendentul și imanentul, aurora și apusul, raţiunea și nebunia, cosmosul și haosul, sublimul și grotescul sînt numai cîteva din opoziţiile pe care teama de întuneric pierdută în preistoria păcatului încearcă să le exprime și să le tranșeze.

Un capitol nu mai puţin interesant studiază tipologia comportamentelor colective în timpul ciumei.

Personaj de o sinistră familiaritate, ciuma a bîntuit Europa secolelor XIV-XVIII cu o frecvenţă aproape anuală. Ea marca printr-o creștere subită a mortalităţii perioadele de foamete, decupînd crizele ciclice de subzistenţă cu o rigoare, după opinia autorului, niciodată dezminţită. Odiosul ei tablou clinic, atacul fulgerător, agonia penibilă care o însoţește și neputinţa medicilor au contribuit în egală măsură la înţelegerea epidemiei ca pedeapsă divină și la reprezentarea ei sub forma unei ploi de săgeţi abătute de mînia cerească asupra unei umanităţi în derută: de aici, amploarea pe care a cunoscut-o cultul Sfîntului Sebastian, de aici descrierea tristelor exoduri care amestecau stările sociale cu deziluziile, de aci înfăţișarea funestă a gropilor comune, baricadările, depravarea, parfumurile tari, învălmășite cu duhorile pestilenţei. Acest furnicar lugubru avea totuși virtutea de a despărţi, ca într-o Judecată de Apoi, bunii de răi, eroii de cei care dezertau lamentabil în faţa nevoilor carităţii.

Ultima secţiune a primului volum se încheie cu o analiză consacrată raporturilor dintre frică și răzvrătire. O anchetă aproape completă relevă substratul defensiv și revendicativ al revoltelor locale și al războaielor religioase, dezbate apoi argumentele și contraargumentele legate de statutul biologic al agresivităţii, descrie mecanismele refulării și apoi pe cele alternative, ale sublimării fricilor, explică utopiile justiţiare ale dezmoșteniţilor sau protestele excomunicaţilor, de la flagelaţi și iniţiatorii cruciadelor populare de tip hussit, pînă la reveriile militante ale grupărilor hiliaste.

Volumul secund cuprinde analiza fricilor „endogene”, a spaimelor care nu rezultă din ameninţarea imediată, ci din calculul înfricoșat al probabilităţii eshatologice. Oamenii au frici cotidiene, frici periodice, dar și frici permanente, intratabile, constituţionale. Acestea din urmă, coborîte dintr-un Apocalips perpetuu, sînt cu mult mai presante și copitoare decît epidemiile, rapacitatea tîlharilor, abuzurile fiscale sau foametea, pentru că vizează finalităţile istoriei. Verificînd documentele acestei perioade, Jean Delumeau distinge două mari viziuni eshatologice, aceea a Mileniului și aceea a Judecăţii de Apoi: prima este intrinsec optimistă, fiindcă anunţă – în stilul adoptat, spre exemplu, de scrierile lui Gioacchino del Fiore – instaurarea Dreptăţii, abolirea discriminărilor și promovarea năpăstuiţilor; cea de-a doua, ceas al decadenţei, care suprimă timpul de penitenţă, odată cu Timpul, este dimpotrivă dură, severă, împovărată cu defetism. Drama liturgică (necunoscută în orientul bizantin, cu singura excepţie a piesei Χριστος πασχῶν, se aplică asupra judecăţii, în vreme ce tiparniţele difuzează neîncetat vieţi ale lui Antihrist, Prognostikon-uri despre vîrstele lumii, Profeţii și Apocalipsuri pe gustul dornic de senzaţii tari al reformatorilor. Mișcările sociale asociate Reformei și-au legitimat atunci virulenţa referindu-se – cu o retorică inflamată – la clasica ecuaţie crimă – sancţiune divină. Căutînd să salveze onoarea și majestatea divină, Luther personal opina că „lucrurile au mers prea departe ca să mai încapă răbdare de la Dumnezeu”. Frază-cheie, care explică la fel de bine delirul sfîrșitului iminent, deplîngerea vlăguirii morale a omenirii, constatarea împuţinării resurselor și a îmbătrînirii lumii, „aritmetica profeţiilor”, fără apel. Asemenea premoniţii surde și oarbe au favorizat – așa cum ne arată Jean Delumeau în următoarea secvenţă a cărţii sale – răspîndirea, poate fără precedent, a satanismului. Deprecierea papalităţii a oferit lumii protestante o serie de libertăţi pe

fundalul cărora un întreg carnaval diavolesc s-a desfăşurat pe claviatura tuturor trivialităţilor. Reprezentările populare, diforme, hîde, pline adesea de grosolănii și atrocităţi, se completau cu disputele savante ale demonologilor, preocupaţi de topografia infernului, exact la un mileniu după ce Pseudo-Dionisie Areopagitul studiase cu aceeași aviditate reliefurile Paradisului.

Tot atît de deprimantă pare să fi fost și acţiunea agenţilor lui Satan, în avangarda cărora se detașează idolatrii și musulmanii: leitmotivul primejdiilor necredinţei a venit în prim plan odată cu descoperirea Americii, cînd mentalitatea europocentristă deja stînjenită de ereziile islamice s-a văzut confruntată cu bizareria, de atîtea ori mai șocantă, a unor formule religioase complet rupte de tradiţiile mediterneene. Succesul militar al conchistadorilor ilustra superioritatea creștinismului, așa cum odinioară Yahwe învinsese – datorită fidelităţii trimișilor Săi – aroganţa baal-ilor cananeeni. În ceea ce privește înaintarea musulmană, istoricul deosebește mai multe atitudini: clerul catolic – ameninţat probabil în privilegiile sale – vede în Islam celălalt nume al diavolului și imaginează noi cruciade; teologii protestanţi consideră că biruinţa necredincioșilor este datorată mulţimii viciilor în care se complac creștinii; în timp ce intelectualitatea umanistă caută, în limbajul unui logocentrism platonizant, amintind de teologia Sfîntului Justin Martirul, punctele de contact, afinităţile, valorile deţinute de adversar. În același dosar regretabil al intoleranţei intră și avatarele antisemitismului, corelate formal cu mutaţiile conjuncturii economice și schimbările demografice: dincolo de pretextul concurenţelor, se denunţă însă isteria nudă; dincolo de inerţia acuzaţiilor (deicid, profanare, omor ritual, magie neagră), bunul-simţ acuză la rîndul său fanatismul dezlănţuit.

Un al treilea „agent al Satanei" este femeia. Autorul ne menajează stupoarea, indicînd rădăcinile paleolitice

ale antifeminismului, ambiguitatea femeii ca dătătoare de viaţă și vestitoare a morţii în cultele zeiţelor-mame, rostul Amazoanelor, Parcelor și Eriniilor care ipostaziau în lumea greco-latină iraţionalitatea destinului alături de prestanţa sofianică a Athenei, caracterul înnoitor al atitudinii Mîntuitorului faţă de femeie și demnitatea extraordinară a Sfintei Fecioare, în sfîrșit piedicile care au stat în faţa universalismului evanghelic ca urmare a „structurilor patriarhale ale evreilor", cît și tradiţiilor grecești care preconizau detașarea de realităţile terestre. Aceasta scurtă istorie a misoginismului, cu perioadele ei de paroxism și de remisiune, cu motivaţiile ei abil camuflate, ne înfăţișează tabloul unui rechizitoriu aberant și nedrept. Cu toate acestea, procesul antifeminismului, povestit de Jean Delumeau în baza unei documentaţii impresionante, descifrează frustrări și dorinţe mai adînci, neelucidate prin simpla stabilire a „vinovaţilor"

Cartea prezentată aici este bogată în sensuri și informaţii, pe care o expunere rapidă și descriptivă le schematizează și le sărăcește inevitabil. Știinţa întinsă, forţa analitică, simpatia superioară faţă de slăbiciunile trecutului, dar și intransigenţa morală faţă de excesele sale, darurile de stilist exersate în cea mai bună tradiţie franceză sînt calităţi confirmate pas cu pas de-a lungul lecturii. Profesorul Jean Delumeau a întreprins o sinteză în spatele căreia se conturează în filigran, așa cum afirmă el însuși, „o filosofie a istoriei, un pariu asupra devenirii umane și mai ales convingerea că secolele nu se repetă, că umanitatea e înzestrată cu o facultate creatoare inepuizabilă și ireversibilă..."

(„Studii teologice", nr. 6, noiembrie-decembrie 1986)

Scrierile Sfîntului Vasile cel Mare[1]

Editarea unui *corpus patristic*, în limba română, constituie un eveniment spiritual comparabil, poate, la nivelul implicaţiilor sale, cu acela al emancipării cultului de sub tutela slavonei liturgice. Ca și atunci, o valoare este decriptată, un adevăr se restituie, un sens fundamental își regăsește transparenţa.

Operele Sfinţilor Părinţi configurează, alături de acelea ale Sfintei Scripturi, chipul uman al rostirii divine. Ele sînt, prin urmare, singura oglindă în care mesajul Evangheliei se reflectă nedeformat și, *ipso facto*, supremul criteriu de verificare a dreptei credinţe. Această rodnică și multiformă literatură, integrată în iconomia autorevelării lui Dumnezeu în istorie, transcende sfera literelor profane și transmite în timp, pînă la noi, o rază din desăvîrșirea autorilor ei. Nu înţelegem însă, cel mai adesea, *transcendenţa hristoforă* a teologiei părinţilor și acest fapt se petrece mai ales atunci cînd nu îi tratăm ca *persoane*, ci îi ipostaziem hieratic, ca *personaje* suprapuse și intangibile. Cinstirea lor autentică pretinde, dimpotrivă, stăpînirea unui instrumentar hermeneutic riguros, singurul în stare să dezvăluie miezul peren al textelor.

Exegetul actual, respectiv acela care nu se irosește în inerţii ditirambice, are oricînd la îndemînă, pe lîngă zestrea interioară a credinţei, preţiosul auxiliar al filologiei clasice. Adevărata *clavis patrum* ţine astăzi de cunoștinţele cele mai diverse: relaţiile creștinismului cu societatea Antichităţii

[1] Sfîntul Vasile cel Mare, *Scrieri* (partea I), P.S.B., volumul 17, 650 pagini. Traducere, introducere, note și indici de Preot Profesor Dumitru Fecioru.

tîrzii, istoria comunităţilor și a instituţiilor, hagiografia și istoria spiritualităţii, arta, arheologia, codicologia, papirologia și prosopografia etc. sînt discipline și preocupări relativ recente, care colaborează la precizarea unui tablou cît mai veridic, la recuperarea exhaustivă a înţelesurilor sedimentate în trăirea Părinţilor. Și aici trebuie spus că surplusul de pozitivitate, acrivia detaliului sau rigoarea ştiinţifică nu afectează condiţia teologică a discursului, întrucît scrisul Părinţilor nu poate fi abordat cu folos decît printr-o lectură „sympathetică", adică printr-o identificare concretă, printr-o aderare completă la profunzimile pe care le dezvăluie.

Se știe că în Ortodoxie, calitatea de *Pater Ecclesiae* este atribuită în funcţie de patru exigenţe: a) dreapta credinţă a doctrinei; b) sfinţenia vieţii; c) consensul Bisericii; d) antichitatea, respectiv apartenenţa cronologică la unul dintre primele opt veacuri ale erei creștine. Canonizînd aceste criterii, Biserica a recunoscut implicit nu numai caracterul imuabil al adevărului revelat, ci și faptul că aceeași unică și irepetabilă „patristicitate" se manifestă în scrisul teologilor ecumenici, de la autorii post-apostolici pînă la Sfintul Ioan Damaschin. Se poate afirma deci, în mod analogic, că așa cum *Scriptura scripturae interpres*, literatura părinţilor se luminează prin ea însăși și numai atunci cînd este studiată global, ca deplinătate indivizibilă, surprinsă dincolo de varietatea – istoric condiţionată – a formelor sale.

Acesta ni se pare a fi și temeiul datorită căruia traducerea fructuoasă a operelor patristice nu putea avea loc decît în cadrele vaste ale unei colecţii (*collectio* înseamnă tocmai strîngere la un loc, reconstituire). Simplele florilegii, traducerile sporadice, *catenae*-le, parafrazele și prelucrările omiletice de pînă acum nu reușeau să împlinească decît parţial nevoia Bisericii de a-și racorda viaţa spirituală la învăţăturile părinţilor săi.

Nu de mult, a apărut în deja prestigioasa serie „Părinţi și scriitori bisericești" – care va îngloba în final 90 de tomuri

masive – un nou volum, cuprinzînd opera omiletică a Sfîntului Vasile cel Mare. Opera Sfîntului Vasile, venerat în întreaga lume ortodoxă în rîndul celor trei mari ierarhi și dascăli ai Bisericii (alături de Sfîntul Ioan Hrisostom și Sfîntul Grigorie de Nazianz), nu s-a limitat, bineînţeles, la atît: ea conţine, în egală măsură, opere ascetice[2], dogmatice[3] sau epistolare[4]. Dar geniul marelui cappadocian s-a exprimat în toată singularitatea lui tocmai pe tărîmul omiliei, respectiv în acea specie literară în care spiritualitatea Bisericii și-a aflat cea mai originală formă de manifestare. Putem sprijini atare judecată de valoare, zăbovind o clipă asupra sensurilor pe care le-a primit cuvîntul omilie (ἡ ὁμιλία) în cultura patristică. Cuvîntul este atestat și în epoca pre-creștină, dar acoperă acolo o gamă semantică lipsită de pondere spirituală: „reuniune" sau „adunare"[5], „vizită" sau „apariţie"[6], „conversaţie familiară"[7], în sfîrșit, „relaţie intimă"[8] și „folosire curentă a unui nume"[9]. Trecînd în sfera creștină, termenul se încarcă treptat cu accepţii noi, ramificate pe două mari direcţii: A. „întîlnire", „contact social", dar mai ales „comuniune spirituală cu Dumnezeu"[10] și „concentrare asupra studiilor divine"[11] și B. „comunicare orală", „cuvinte spuse, sau scrise, înfăţișînd expresia completă a unei gîndiri"[12], „învăţătu-

[2] *Sermones ascetici*, Migne, P. G., 31, 869 *sq.*

[3] *Adversus Eunomius libri tres*, Migne, P. G., 29, 197 *sq.*

[4] 366 de scrisori, în Migne, P. G., 32, 220 *sq.*

[5] Herodot, 3, 81.

[6] Sofocle, *Elektra*, 418.

[7] Xenophon, *Mem.*, 1, 2, 6.

[8] Aristotel, *Ist. Anim.*, 7, 1.

[9] Diogene Laertios, 10, 67.

[10] Ex. Clement Alex., *Stromate*, 6, 12, în Migne, P. G., 9, 325 A sau Basilius Seleucensis, *Orationes*, 3, 3, în Migne, P. G., 85, 60 B.

[11] Ex. la Euthalius Diaconus, *editio Actuum Apostolorum*, în Migne, P. G., 85, 633 A.

[12] Sfîntul Iustin Martirul, *Dialogus cum Tryphone*, 128, 2, în Migne, P. G., 6, 776 A.

ră" și „discuție", „formulă valedictică", „îndemn", „discurs", mai ales despre cuvîntările episcopale, deosebite de tratate (λογοὶ) prin caracterul lor retoric și spontan[13]. Din toate exemplele precedente, putem sesiza nu doar marea demnitate a acestui termen în vocabularul patristic, dar și faptul că el – ca și specia literară în care s-a concretizat – au izbutit să ilustreze nu atît elocința păgînă încreștinată, cît relația directă și spirituală dintre episcop și comunitate. Altfel spus, în slujirea omiletică a episcopului, exercitată de obicei în plină synaxă liturgică, găsim valoarea local-sobornicească a cuvîntului și Îl regăsim totodată pe Hristos, în mijlocul mulțimilor din Evanghelie.

Din acest punct de vedere, omilia verifică în viața comunității natura dialogică a creștinismului și condiția perihoretică a adevăratei iubiri. Diferența dintre omilie, ca rostire vie, și tratat (λόγος), ca formă literară elaborată în baza unor reguli fixe, este evidentă în orice comparație: dacă alăturăm, de pildă, omiliile vasiliene și tratatul *De virginitate*, scris de fratele marelui ierarh, Sfîntul Grigorie de Nyssa, putem constata, pe drept cuvînt, că abia cu genul omiletic oratoria creștină s-a individualizat ca specie complet nouă, eliberîndu-se de prescripțiile celei de-a doua sofistici și în genere de locurile comune ale întregii retorici păgîne. Ar fi desigur himeric să ne imaginăm că un intelectual de talia Sfîntului Vasile s-ar fi putut desprinde brusc de ambianța rafinat-elenistică în care se formase: performanța sa nu rezidă deci într-o detașare virulentă de tiparele antice, în maniera lui Tațian Asirianul, de pildă, ci în aptitudinea de a imprima unei tehnici venerabile – golită treptat de conținut – suflul de viață făcător al *Noului Testament*. În felul acesta, oratoria păgînă, care făcuse și desfăcuse destinele Romei și pe cele ale *polis*-ului elin, a putut trăi altă viață în cetatea lui Dumnezeu.

---

[13] Photius, *Bibliothecae codices*, 172-174, în Migne, P. G., 103, 501 CD.

Volumul de care ne ocupăm aici nu reprezintă în scrisul nostru teologic o apariție fără precedent, dat fiind că personalitatea și opera Sfîntului Vasile au devenit de multă vreme și într-o considerabilă măsură familiare românilor[14]. Pe cel puțin două coordonate ale istoriei noastre, contactul cu teologia Sfîntului Vasile a căpătat, dintru început, o semnificație *constitutivă*, dacă ne gîndim la faptul că Liturghia sa a inițiat în Taina Sfintei Euharistii și a instruit din punct de vedere moral-religios poporul drept-credincios de pe aceste meleaguri, sau la acela că întreaga spiritualitate a monahismului ortodox este – chiar în absența unei titulaturi eponime – marcată de duhul gîndirii vasiliene. Începînd cu era tiparului, influența marelui ierarh s-a accentuat și s-a putut cu atît mai lesne particulariza, astfel încît bibliografia aferentă ei a ajuns să cuprindă – după cum aflăm din volumul omagial editat la aniversarea a 16 secole de la săvîrșirea Sfîntului Părinte – nu mai puțin de 356 de studii, traduceri, referințe în lucrări generale etc.

Chiar editorul prezentului volum, distinsul Preot Profesor Dumitru Fecioru, nu face decît să încununeze astfel un efort mai vechi, în care s-au înscris și alte tălmăciri vasiliene[15]. Asemenea larg interes este întru totul justificat: ținuta *paideumatică* a operei ilustrului cappadocian, maniera exemplară în care a reușit să armonizeze καλοξἄγαθία elină și φιλοκαλία creștină, evitînd excesele inerente con-

[14] Actualul Întîistătător al Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, a publicat pe această temă un interesant studiu intitulat *Opera Sfîntului Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor ortodocși români*, în care a reliefat amănunțit respectiva înrîurire în vechile cărți de cult, folclorul religios etc. V. *Sfîntul Vasile cel Mare*, în „Biblioteca teologică", nr. 3, București, 1980, pp. 7-23.

[15] Amintim în context: *Cuvînt de laudă la prăznuirea celor 40 de mucenici*, celebra omilie *Ad adolescentes de legendis librum gentilium* din Migne, P. G., 31, 564 *sq.* – text clasic în privința raportului dintre revelație și cultura păgînă, tradus încă din 1935; *De jejunio ortio tertia*, cu paternitate disputată, din Migne, P. G., 31, 1507 *sq.*

flictului dintre „Atena” și „Ierusalim”, spiritul universal și irenic cu care a întîmpinat calomniile eterodocșilor și geloziile imperiale, constituie tot atîtea „pietre vii” în templul adevăratei demnități, răspunsuri la chemarea Evangheliei și argumente ale puterii acesteia de a restaura chipul divin al omului, care nu puteau fi, desigur, ignorate.

*

Volumul se deschide cu un substanțial studiu introductiv, în care editorul și traducătorul prezintă, pe două secțiuni, toate informațiile biobibliografice necesare bunei înțelegeri a textului. Studiul se inaugurează cu inventarierea izvoarelor (critice, panegirice, istorice) care narează viața sfîntului părinte, urmînd cu precădere elogiul funerar alcătuit de Sfîntul Grigorie Teologul: influența decisivă a mediului familial, dominat de o patriarhală și adîncă evlavie, perioada studiilor – în orașul natal, la Constantinopol și în prodigioasa cetate a Atenei, pe care Cicero o considerase cîndva drept „izvoditoare a tuturor învățăturilor” (*omnis doctrinarum inventrices*), contactele avute cu cercurile monahale din Egipt, Siria și Palestina, hotărîrea de a renunța la vanitatea carierei de retor și retragerea în *asketerion*-ul de la Annesi, în sfîrșit, fertila vreme a episcopatului – împărțită între filantropie și meditație teologică, ilustrează atît eminența unui ierarh, cît și întreaga măreție a secolului de aur. Dincolo de aspectul pronunțat hiperbolic al genului encomiastic – de care Sfîntul Grigorie de Nazianz și biografii ulteriori vor fi trebuit fără îndoială să țină cont –, admirația noastră față de viața în Hristos a marelui dascăl rămîne neclintită și purtătoare de îndemnuri. El a ferit de arianism Ortodoxia, fără prețul fanatismului, a practicat virtuțile fără viclenii fariseice, a transformat slujirea firească a aproapelui într-o supremă filosofie, a împărțit lumină păstoriților săi nutrindu-i cu hrana îngerească a cuvîntului,

a transformat slăbiciunile omenești, convertind neputinţa în imn închinat lui Dumnezeu.

Studiul introductiv se încheie cu prezentarea operei Sfîntului Vasile: sîntem rînd pe rînd înștiinţaţi asupra ediţiilor consacrate acesteia, începînd cu aceea erasmiană de la Basel (1532) pînă la cele inserate în marile colecţii patristice moderne. Ni se înfăţișează, mai apoi, cu ajutorul unor minuţioase fișe, operele propriu-zise, clasificate atent și însoţite de menţionarea tuturor traducerilor românești, integrale sau parţiale, întreprinse de-a lungul timpului. Deosebit de folositoare, pentru toţi cei care vor dori să adîncească în viitor semnificaţiile universului vasilian, ni se pare a fi și iniţiativa de a strînge laolaltă toate titlurile studiilor românești, precum și cele ale principalelor contribuţii străine dedicate vieţii, operei și doctrinei sfîntului părinte[16].

Prima secţiune a volumului pe care îl prezentăm aici conţine traducerea celor nouă omilii la Hexaemeron, consacrate – așa cum reiese din titlu – comentării referatului biblic al creaţiei. (*Facerea* 1, 1-26). Tema originilor a pasionat cugetarea patristică. Dar, dat fiind că alegorezele școlii alexandrine nu au reușit să extragă învăţătura Bisericii din oceanul de ipoteze cosmogonice păgîne, teologia post-origeniană a preferat, în compensaţie, exegeza literală a *Genezei*, mai puţin spectaculoasă, dar în mod sigur mai limpede. Acesta este și

[16] Ne îngăduim să amintim aici cîteva studii de ultimă dată nemenţionate în volum: Benoît Gain, *L'Eglise de Cappadoce au IV-e siècle d'apres la correspondence de Basile de Cesarée* (330-379), în „Orientalia Christiana Analecta", nr. 225, Roma, 1985, 461 p.; K. Zelzer, *L'Histoire du texte des Règles de S. Basile et de S. Benoît à la lumière de la tradition gallo-franc*, în „Regulae Benedicti Studia", 1986; J. A. Martinez Conesa, *Imágenes y motivos clásicos en la pedagogia de Basilio el Grande*, în „Estudios clàsicos", 88 (1984), pp. 401-410; J. R. Pouchet, *Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse*, în „Bulletin de littérature ecclésiastique", (87) 1986, *apud* „International Association for Patristic Studies", „Bulletin d'information et de liaison", 1986, Brepols Publishers, pp. 37-38.

cazul Hexaemeronului vasilian, care a furnizat modelul și tonul exegezelor similare din Apus, de la opera omonimă a Sfîntului Ambrozie al Milanului[17], pînă la tratatul augustinian *De Genesi ad litteram*[18]. Atunci cînd vedem în Hexaemeron o încercare de a transpune Scriptura în limbajul literar și științific al secolului IV, nu trebuie totuși să diminuăm importanța legăturilor dintre gîndirea Sfîntului Vasile și mentalitatea origeniană: provincia Cappadociei fusese evanghelizată în secolul III de către Sfîntul Grigorie Taumaturgul – elev al maestrului alexandrin – și tot el convertise la creștinism pe bunicii sfîntului ierarh. Firmilian de Cezareea fusese, de asemenea, discipolul lui Origen, iar Sfîntul Vasile alcătuise el însuși, în perioada exercițiilor sale monahale, o antologie intitulată 'Ὠριγένους φιλοκαλία.

Omiliile la Hexaemeron abundă în informații provenite din știința vremii, dar și din *Istoriile naturale* ale Antichității (Elian, Plutarh), din care colportează date de astrologie populară și explicații fizice în mare măsură fabulate. Astăzi, aceste interpretări nu mai au o întemeiere pozitivă și pot interesa exclusiv istoria ideilor științifice, ca parte a istoriei spiritului uman în genere. Putem însă remarca faptul că importanța și actualitatea Hexaemeronului stau într-un strat mai adînc al textului: ne referim, dincolo de aparența didactic-parenetică a scrierii, la felul în care ea comunică, din adîncimile sufletești ale autorului, ceea ce Rudolf Otto numea „sentimentul stării creaturale". Această intuiție a lumii ca „palimpsest" al slavei divine – care stă la temelia mentalității analogice a Sfinților Părinți – răzbate impetuos din fiecare filă a Hexaemeronului, aplecîndu-se, printr-o contemplație delicată și iubitoare, spre ansamblul creației, de la tîrîtoare la aștri. Altfel spus, frumusețea textului este

[17] Migne, P. L., 14, 123-274.
[18] Migne, P. L., 34, 245-486.

religioasă și el trebuie pus la inimă numai întrucît Îl privește pe Hristos ca miez al cosmosului creat, așadar ca instrument, izvor și model al creativităţii umane. Într-adevăr, *hristocentrismul* este cheia acestei Liturghii cosmice, în care toate fiinţele create sînt descrise prin prisma raţionalităţii și a tensiunii lor către un scop exact: „Vreau să rămînă în tine și mai puternică minunea creaţiei" – scrie Sfîntul Vasile – „pentru ca oriunde te-ai găsi și lîngă orice fel de plantă te-ai afla [este vorba de versetul de la *Geneza* 1, 11 – *n. n.*] să-ţi aduci aminte cu tărie de Creator" (p. 121). Iar în altă parte: „Și a văzut Dumnezeu că este frumos". „Prin aceste cuvinte, Scriptura nu vrea să spună că cele făcute de Dumnezeu I-au încîntat ochii lui Dumnezeu, nici că Dumnezeu privește frumuseţile făpturilor cum le privim noi; ci frumosul, în înţelesul dat aici de Scriptură, este *ceea ce-i făcut în chip desăvîrșit și servește bine scopului pentru care a fost făcut*. Deci, Dumnezeu, punînd mai dinainte un scop precis creaţiei Sale, a examinat, cu raţiunile Sale de Creator, pe cele create, parte cu parte, și le-a lăudat pentru că împlinesc scopul pentru care au fost create" (p. 108-109 – *s. n.*).

Unii cercetătorii sînt de părere că Hexaemeronul a rămas neterminat, adică lipsit de comentarea antropogoniei, de care s-ar fi ocupat, în continuare, Sfîntul Grigorie de Nyssa[19]. Totuși, paternitatea vasiliană a acestui text, publicat de abatele Migne și sub numele Sfîntului Vasile[20] și retipărit în „Sources Chrétiennes"[21], pare astăzi incontestabilă, mai ales dacă ţinem seama de faptul că o serie de concepte specifice antropologiei gregoriene nu sînt identificate aici[22]. Ar fi de-

---

[19] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, în Migne, P.G., 44, 257-297.

[20] Migne, P. G., 30, 9 A - 61 D.

[21] Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, S.C., 160, Paris, 1970.

[22] De pildă, împărţirea fiinţei umane pe trei nivele: fizic (φυσικὴ), senzorial (αἰσθητική) și raţional (λογική), ca ecou la trihotomismul paulin: trup (σῶμα), suflet (φυκὴ) și duh (πνεῦμα).

sigur de dorit ca și acest text, de o mare subțirime spirituală, să fie restituit printr-o neîntîrziată tălmăcire: sfîntul părinte considera el însuși că „istoria aceasta [*i. e. Geneza* 1, 1-26] este o pedagogie a seminției omenești" (οὕτω ἰ ἱστορία παί δευσις ἐστιν τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου), iar dacă „preludiul creării noastre (comentat în Hexaemeron) constituie o veritabilă teologie (προοίμιον τῆς ἡμετέρας γενέσεως θεολογία ἀληθινή) putem cu atît mai mult vedea în comentariul facerii omului o încununare necesară.

Volumul cuprinde și foarte mișcătoarele omilii la 13 dintre Psalmi. Sfîntul Vasile privește Psaltirea ca pe o *summa* a teologiei biblice și poate că tocmai această apreciere superlativă a determinat ulterior situarea ei în centrul evlaviei medievale[23]. Și virtuțile reliefate de sfîntul părinte sînt adevăruri de care nu ne îndoim nici astăzi; căci *Psaltirea* unește realmente, sub învelișul ritmic al versurilor, profeția și amintirea istoriei sfinte, reflecția sapiențială și îndemnul moral, rugăciunea fierbinte și bucuria de a fi, pocăința și imprecația. „Ce nu poți învăța din *Psalmi*?", se întreabă retoric marele cappadocian. „Nu oare, măreția bărbăției? Nu oare, exactitatea dreptății? Nu oare, sfințenia castității? Nu oare, desăvîrșirea înțelepciunii? Nu oare, chipul pocăinței? Nu oare, măsura răbdării? Nu oare tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În *Psalmi* este cu putință să găsești învățătura desăvîrșită despre Dumnezeu, prevestirea

[23] Din acest punct de vedere, ar trebui rectificată opinia conform căreia traducerea *Psaltirii* în limbile naționale (J. Du Bellay, Kochanowski, Mitropolitul Dosoftei etc.) ar fi exclusiv inspirată de supraevaluarea Vechiului Testament în pietatea protestantă. Edițiile recente ale *Psaltirii* (ex. cea din 1984) au în frunte, nu întîmplător, excerpte din omiliile vasiliene. Cultul Bisericii Ortodoxe este atît de mult îndatorat *Cărții Psalmilor* încît, într-o eventuală dispută pe această temă, s-ar putea relua *pro domo*, argumentul juridic al prescripțiunii, formulat odinioară de Tertulian.

despre venirea în trup a lui Hristos, amenințarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduințele slavei, descoperirile tainelor; toate sînt strînse ca într-o mare și obștească vistierie în cartea *Psalmilor*..." (p. 184).

Inspirația divină a *Psaltirii* – mereu subliniată în scrierile părinților[24] – este în mare parte exprimată în omniprezența cultică a psalmilor, de la împărtășanie pînă la slujba înmormîntării. „Toți în comun" – scrie Sfîntul Vasile într-o epistolă – „înalță Domnului, ca dintr-o singură gură, *psalmul mărturisirii*"[25]. Omiliile vasiliene la *Psalmi* nu reprezintă o apariție izolată în spiritualitatea patristică: Origen[26], Eusebiu de Cezareea[27], Atanasie cel Mare[28], Sfîntul Grigorie de Nyssa[29], Diodor din Tars[30], Teodor de Mopsuestia[31] – în sfera orientală și de limbă greacă a imperiului, sau Sfîntul Ilarie din Pictavium[32], Fericitul Ieronim[33] și Fericitul Augustin[34] – în sfera lui occidentală și de

[24] Ex. Sfîntul Athanasie, *Orationes ires adversus Arianos*, în Migne, P. G., 26, 253 B.

[25] Πάντες χοινῆ ὡς ἐζ ἕνος στόματος ... τὸν ἐξομολογήσεως φαλμόν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ, epistola 207, în Migne, P. G., 32, 764 B.

[26] *Selecta in Pss.*, în P. G., 12, 1053 *sq.*, *Excerpta in Pss.*, în P. G., 17, 105 *sq.* și *Fragmenta in Pss.*, în R. Cadiou, *Commentaires inédits sur la Psaumes*, Paris, 1936.

[27] *Commentarius in Pss.*, (1-118), în P. G., 23, 66 *sq.* și *Pss. 119-150*, în P.G., 24, 76 *sq.*

[28] Sfîntul Athanasie cel Mare, *Expositio in Psalmos* și *Fragmenta commentarii in Pss.*, în P. G., 27, 56 *sq.* și 548 *sq.*

[29] Sfîntul Gregorius Nyssenus, *Psalmorum tituli*, în P. G., 44, 432, 488 și *Homilia in Ps. 6*, *ibidem* , 608.

[30] *Proemium in Ps. 118*, în L. Mariés, *Recherches de Science Religieuse*, 9, Paris, 1919, p. 90.

[31] *Fragmenta in Pss.*, în P. G., 33, 1587.

[32] *Fragmenta commentarii in Pss.*, în P. G., 66, 648.

[33] Se păstrează numai compilația apocrifă *Breviarum in Psalmos*, în Migne, P. L., 26, 821-1270, cuprinzînd piese scurte („comentarioli"). Marele său *Tractatus in Psalmos* nu ni s-a păstrat.

[34] Operă a unei vieți întregi, renumitele *Enarrationes in Psalmos* conțin un comentariu omiletic integral; în P. L., 36, 67-1028 și 37, 1033-1966.

limbă latină, au participat, prin opere de întinderi și profunzimi diferite, la comentarea *Psalmilor*, constituind astfel o foarte puternică tradiție exegetică. Cititorul omiliilor Sfîntului Vasile va putea constata, neîndoielnic, măsura covîrșitoare în care interpretarea marelui cappadocian a consolidat acest patrimoniu, dezvoltînd, pe linia alegorismului și a jocului de oglinzi dintre cele două Testamente, moștenirea teologiei alexandrine și oferind, pe de altă parte, posterității, un model perfect de echilibru, de la puritatea atică a stilului pînă la patosul dialogic al expunerii, amploarea perioadelor și bogăția nespusă a tropilor.

Ultima secțiune a volumului cuprinde 24 de „omilii și cuvîntări" dedicate unor subiecte de natură duhovnicească, dogmatică, morală, social-comunitară și panegirică. Toate aceste texte mărturisesc complexitatea preocupărilor Sfîntului Vasile și demonstrează, în același timp, simbioza posibilă și necesară dintre erudiție și modestie, inteligență și candoare, asceză și dăruire. Exercițiul oratoric spontan și caracterul ocazional al cuvîntărilor nu știrbesc cu nimic densitatea teologică și virtutea lor ziditoare de suflet. Cu deosebire faimoase sînt, în flora elocinței vasiliene, cele două cuvîntări *Despre post*, omilia la cuvintele „Ia aminte de tine însuți", cea adresată bogaților, teodiceea omiletică „*Dumnezeu nu este autorul relelor*", omilia a XI-a *Despre invidie*, cea de-a XVI-a, dedicată prologului ioaneic, omilia *Către tineri*, precum și vehementa diatribă Împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor. Fiecare dintre ele ar merita cu prisosință un comentariu separat, dată fiind abundența formulărilor memorabile, originalitatea, dar și consecvența biblică a teologhisirii și, nu în ultimul rînd, izbîndirea lor literară.

Cu titlu de exemplu, ne vom opri aici numai la omilia a III-a, la cuvintele din *Deuteronom* 15, 9: „Ia aminte la tine însuți" (προσέχε σεαυτῷ). Cuvîntarea aceasta poate fi înțeleasă ca replică teologică, respectiv ca răspuns creștin la binecunoscutul precept păgîn înscris pe frontispiciul oracolului delphic:

„Cunoaşte-te pe tine însuţi." (Γνῶθι σεαυτόν). Paralela este înlesnită şi de considerentul că deviza Sfîntului Vasile: „Măsura este cel mai bun lucru dintre toate" reprezintă echivalentul clar al celuilalt precept de la Delphi: „Nimic prea mult" (μηδεν ἄγαν). Aici însă, condiţiile examenului lăuntric sînt altele: întreaga experienţă „autoptică" a celor vechi, care nu izbutise să depăşească închiderea sceptică în sine şi egoismul absurd al sinuciderii „filosofice", apare schimbată de lumina lină a revelaţiei. Trezvia este, după Sfîntul Vasile, calea salvării omului din întunericul păcatului: „Fiecare animal" – scrie el – „are, prin fire, de la Dumnezeu, creatorul lumii, instinctul conservării fiinţei sale (...). Nouă însă, Dumnezeu, învăţătorul nostru, ne-a dat această mare poruncă, ca noi să facem cu ajutorul raţiunii, ceea ce animalele fac din instinct[35]. „Luarea aminte este dublă: una, prin care privim lumea înconjurătoare cu ochii trupului; alta, prin care contemplăm pe cele nemateriale, cu puterea raţională a sufletului". Şi în continuare: „Cunoaşte că viaţa noastră este dublă: una, proprie trupului, iute trecătoare; alta, înrudită cu sufletul, fără de sfîrşit... Nu te alipi de cele trecătoare ca şi cum ar fi veşnice, nici nu dispreţui pe cele veşnice, ca şi cum ar fi trecătoare (...). Ia seama, cu toată luarea-aminte de tine însuşi, ca să ştii să împarţi fiecăruia ce-i de folos: trupului hrană şi îmbrăcăminte; sufletului, dogmele credinţei, creştere bună, deprinderea virtuţii, îndreptarea patimilor" (pp. 366-369). În cadrul metafizic astfel creat, marele ierarh aplică îndemnul scripturii pe planul vieţii zilnice, presărînd exhortaţia cu pilde concrete: „Nu-ţi imagina cele ce nu există, ci întrebuinţează spre folosul tău cele ce sînt!" (...). „Întoarce-ţi ochiul sufletului spre cercetarea propriilor tale cusururi...". Sfîntul părinte

---

[35] Sfîntul Vasile a construit, de altfel, o antropologie antinomică. Pe de o parte, el afirmă că „fiecare (om) nu ştie ce este el însuşi" (μηδέ γνῶναι ἑαυτὸν ἕχαστος ὅς τὶς ἐστιν), în *Sur l'origine de l'homme*, ed. cit., p. 168: pe de o alta, consideră că suveranitatea omului constă în preeminenţa raţiunii (ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιουσία).

adresează apoi puternicilor acestui veac un tulburător *memento mori*, săracilor și celor fără neam, un poem despre întîietatea omului în lumea creată și tuturor laolaltă, cîteva gînduri despre valoarea teognostică a preceptului: „Dacă iei aminte la tine însuţi, nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celelalte creaturi; vei contempla în tine însuţi, ca într-un microcosmos, marea înţelepciune a Creatorului tău. Din sufletul tău necorporal, vei cunoaște că și Dumnezeu este necorporal; că nu circumscris în spaţiu, pentru că nici mintea ta nu avea mai înainte ședere în spaţiu, ci ajunge în spaţiu prin unirea sa cu trupul (...). Gîndește-te la puterea pe care sufletul o dă trupului, la dragostea trupului pentru suflet: trupul primește de la suflet, viaţa, iar sufletul de la trup, durerile" (pp. 373-374). „Atunci" – conchide Sfîntul Vasile – „vei spune și tu, ca profetul: Minunată este știinţa Ta, mai presus de mine. Așadar, «ia aminte la tine însuţi» ca să iei aminte la Dumnezeu, Căruia, slava și puterea în vecii vecilor, Amin" (p. 375).



Volumul este dotat, de asemenea, cu o foarte utilă serie de indici (scripturistic, real și onomastic), care atestă întinsa bază biblică a textelor și ușurează accesul cititorului la substratul cultual al acestora. În special Hexaemeronul – operă cu adevărat enciclopedică – impregnată cu referinţe geografice, mitologice, filosofice și beletristice, ar fi rămas altminteri greu de pătruns.

Sperăm că aceste și atari consideraţii vor putea alcătui o invitaţie suficientă la o lectură neîntîrziată și atentă a volumului prezentat, spre „cugetarea celor de sus" (*Coloseni* 3, 2) și spre bucuria meritată a celui care a trudit, cu dragoste și pricepere, la tălmăcirea lui.

(„Glasul Bisericii", nr. 2, martie-aprilie 1987)

The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition[1]

În secolul nostru, studiile biblice şi patristice au revitalizat comuniunea originară dintre Biserică şi Teologie, reducînd treptat hiatusul dintre Exegeză, Dogmatică şi Liturgică. Recursul extensiv la autoritatea Tradiţiei „închise" nu mai poate funcţiona – aşa cum se întîmpla pînă nu demult – ca argument „monologic". Măcar din acest punct de vedere putem aprecia pozitiv criticismul secolului XIX, care ne-a eliberat de complicaţiile taxonomice ale mentalităţii scolastice, dar şi de fetişul „neo-pietismului". În locul tradiţionalismului grevat de complexul „întîrzierilor" a reapărut la suprafaţă „întunericul supraluminos" al adevăratei Tradiţii. Ca într-un imens amfiteatru, ecumenicitatea regăsită şi „deschiderea" bine temperată s-au întîlnit, poate peste aşteptările iniţiale, într-o nouă dinamică a identităţii confesionale.

Privind lucrurile mai de aproape, constatăm că amintita mutaţie epistemologică se sprijină în primul rînd pe reforma instrumentelor. În masa de producţii savante chemate să înlesnească redescoperirea Tradiţiei profunde, distingem cu uşurinţă ceea ce s-ar putea numi „tendinţa spre tematism", altfel spus, interesul crescînd pentru istoria temelor fundamentale care alcătuiesc, prin îmbinarea şi stabilitatea lor tipologică, osatura dialogului dintre om şi Revelaţie

[1] John Anthony McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, coll. „Studies in the Bible and Early Christianity", vol. 9, The Edwin Mellen Press, 1986, XVI + 333 pagini.

de la Cincizecime pînă astăzi. Istoria temelor îmbogăţește printr-o valorizare mutuală tema însăși a istoriei ecleziastice în accepţia ei cea mai largă. Pe de altă parte, avantajele tematismului rezidă – așa cum s-a putut deja constata – și în aptitudinea acestuia de a rezolva conflictul clasic dintre scopul unificator al sintezei și efectele dispersante ale analizei. Întregul și partea sînt ca atare reconciliate.

Consideraţiile precedente și-au propus să sublinieze spiritul rector al cărţii pe care o vom prezenta în continuare. Scrisă de un preot și profesor romano-catolic cu evidente simpatii faţă de tezaurul teologiei patristice răsăritene, ea ilustrează direcţia metodică amintită, propunîndu-și în speţă studierea tematologică a pericopei evanghelice despre Schimbarea la Faţă a Mîntuitorului Iisus Hristos, precum și interpretarea acesteia în cugetarea Părinţilor Bisericii nedespărţite.

Înainte de a ne ocupa de arhitectura însăși a volumului, ni se pare oportun să relevăm una dintre calităţile sale de ansamblu: ne referim la faptul că textul, supus de altfel tuturor rigorilor erudiţiei, nu transformă abilitatea terminologică și exigenţa specializării într-un prilej de mortificare a suflului spiritual pe care trebuie să-l degaje orice teologie autentică, mai ales în raport cu ispita secularizării mijloacelor de expresie. Reușita nu este întîmplătoare, dat fiind că pentru autor spiritualitatea adevărată, înţeleasă ca scop ultimativ al oricărui discurs religios, este în același timp devoţională și teologică. „La începutul secolului IV" – scrie el în *Introducerea* volumului – „Lactanţiu a diagnosticat slăbiciunea lumii sale (*i. e.* colapsul cultural și metafizic al Imperiului păgîn) pe baza despărţirii dintre Religie și Înţelepciune. Credincioșii în Dumnezeu și filosofii merseseră pe căi deosebite, în detrimentul fiecăruia dintre ei. El i-a văzut pe practicanţii religiei în pericolul de a eșua într-un bigotism necritic și superstiţios, iar pe intelectuali

în acela al cinismului relativizant și lipsit de speranţă” (p. XV). Autorul înclină să creadă că această indezirabilă separaţie s-a reactualizat în lumea creștină de azi și își orientează ca atare eforturile în direcţia redresării acestei situaţii. „Procedînd astfel” – ne spune el în continuare – „(cartea) își propune să reinstaureze o metodă de analiză autentic patristică, utilizînd instrumente teologice contemporane”, în orizontul a ceea ce regretatul G. Florovsky desemna drept „sinteza neo-patristică”

Volumul are două secţiuni: o primă parte de analiză, speculaţie și bilanţ erudit, la care se adaugă un generos florilegiu patristic, incluzînd cele mai semnificative fragmente omiletice și exegetice despre *transfiguratio Christi* în Răsărit și Apus. În acest fel, atmosfera savant-rarefiată a primei părţi se destinde prin sancţiunea complementară, concretă și eficientă a Părinţilor înșiși.

Nu vom prezenta detaliile primului capitol, dedicat criticii textuale a pericopei. Este suficient să amintim că el ne prezintă istoria textului în perspectiva diferenţelor intra-sinoptice (plecînd de la ideea că varianta lui Marcu este cea mai veche), ajungînd la concluzia că tema lui *transfiguratio* a fost explicată în mai multe direcţii exegetice, care pot fi clasificate astfel: a) *interpretarea dogmatic-hristologică* – înrădăcinată în tradiţia patristică și post-patristică și bazată pe o lectură eminamente „istorică”; b) *interpretarea naraţiunii în termenii unui fenomen vizionar-extatic neobișnuit*; c) *interpretarea naraţiunii ca referat „dislocat” sau „proleptic” al Învierii Domnului*; d) *interpretarea naraţiunii ca teologie simbolică a Parusiei.*

Evident, aceste patru scheme exegetice sînt implantate într-o mare de raţionamente ipotetice privite în evoluţia lor istorică, de la interpretările iudaismului inter-testamentar pînă la actualul *status quaestionis*: nu le putem reda aici cu

toată abundenţa lor de gratuitate demonstrativă și spirit euristic.

Capitolul II ne propune, în schimb, o foarte strînsă și limpede analiză textuală a referatului marcianic despre *transfiguratio*, dovedită fiind legătura sa aproape nemijlocită cu cunoscutele *logia tou Kyriou*, care formează substratul materialului evanghelic.

„Și după șase zile" – sintagma cu care debutează naraţiunea în sensul strict – se referă la *logion*-ul anterior despre cei *„care nu vor gusta moartea pînă ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere"* (*Marcu* 9, 1). Dacă urmăm sugestia Evanghelistului, care dorește să citim întreaga naraţiune în perspectiva parusială deschisă de versetul citat, surprindem fără îndoială intenţia sa teologică fundamentală: aceea de a întări încrederea creștinilor că Iisus Se va arăta din nou – cel puţin unora –, încă din timpul acestei vieţi. Sfîntul Marcu nu este singurul care procedează astfel: *Epistolele* Sfîntului Apostol Pavel către Tesaloniceni sînt și ele exemple clasice cu privire la criza speranţei eshatologice și cea a așteptării Parusiei în comunitatea creștină primară. Citită cu o asemenea cheie, naraţiunea Schimbării la Faţă se înfăţișează nu numai ca o paranteză referitoare la întărirea în persecuţie (fie ea neroniană sau apocaliptică), ci și ca o încercare de a valida – într-o deplină simetrie cu epifania Botezului (*Marcu* 1, 9-11) – iconomia teologică a Crucii. Scopul Sfîntului Marcu este deci acela de a demonstra – în spiritul teodiceei pauline – că slava mesianică se desăvîrșește numai într-o suferinţă voită de Dumnezeu, care devine *ipso facto* modelul tuturor ucenicilor. Admiţînd aceasta, sîntem totodată îndatoraţi să mutăm accentul exegetic de pe interpretarea parusială pe tema complementară a Învierii. Preeminenţa cronologică și iconomică a Învierii asupra Parusiei este o idee care apare și în alte locuri neo-testamentare, din legătura titlului de Fiu al lui

Dumnezeu (proclamat solemn și în evenimentul *transfiguratio*) cu înţelegerea Învierii Sale, așa cum se întîmplă de pildă în *Romani* 1, 4 sau *Fapte* 13, 33. Conexiunea se poate verifica de asemenea în literatura apocrifă și gnostică, așa cum reiese din excerptele (*Apocalipsa lui Petru*, fragmentul akhmimic, și versiunea etiopiană sau *Pistis Sophia*) inserate de părintele McGuckin în sprijinul acestei teze, care și-a găsit de altfel o constantă și unanimă validare patristică.

Pe de altă parte, teologia Învierii este implicită și în prezenţa profund simbolică a celor doi profeţi ai Legămîntului Vechi: Moise și Ilie, care, alături de Enoh, sînt singurii „care nu gustaseră moartea" înainte de Întruparea Cuvîntului. Este cu atît mai sigur că prezenţa lor pe Tabor nu reprezintă un accident, dacă ţinem cont de afinitatea ei cu idiomul apocaliptic vehiculat în vremea Mîntuitorului Însuși. Acest vocabular apocaliptic era deja maturizat și se centra în genere pe noţiunea mixtă a Învierii și Întronizării în slava lui Yahwe. Este adevărat – ne spune autorul – că în tradiţia clasică a Vechiului Testament ideea supravieţuirii *post mortem* are o poziţie intermitentă și periferică. Moartea trupească este o dislocare ireversibilă din lumea celor vii; desigur că *sinele* celui decedat (*nephesh*) subzistă, dar numai ca simplă umbră coborîtă în Sheol, lăcaș subteran rezervat deopotrivă bunilor și răilor. Ideea unui loc de expiere și pedeapsă *Sheol* versus *Gehenna* se impune abia în iudaismul apocaliptic tardiv (secolul I î. Hr.), deși în „apocalipsa" lui Isaia apare deja motivul învierii ca metaforă a restauraţiei post-exilice. În tradiţia ebraică, prima referire la Sheol ca la un loc exclusiv de pedepsire a celor răi este atestabilă în versiunea etiopiană a textului din *Enoh* 22, 8 f, cu ecouri în parabola „bogatului nemilostiv". Schimbarea de atitudine – antrenată de răspîndirea literaturii apocaliptice – a transformat tema „înmulţirii celor răi" într-un simptom eshatologic de primă importanţă; „acesta este sensul major al pasajelor Noului

Testament despre slujirea lui Iisus înţeleasă ca suită de semne atotputernice (vindecări, exorcisme, iertarea păcatelor) care demonstrează biruinţa lui Dumnezeu asupra răului..." (p. 44) și, în același timp, iminenţa Împărăţiei. Prin urmare, contextul „resurecţional" și parusial al pericopei despre *transfiguratio* se cere înţeles în funcţie de complexitatea tradiţiilor iudaice despre Înviere, cunoscute nemijlocit și indiscutabil atît de Iisus, cît și de urmașii Săi apostolici.

Autorul volumului a cercetat în acest sens literatura inter-testamentară, descoperind nu mai puţin de patru doctrine iudaice distincte despre Înviere, după cum urmează : a) toţi Israeliţii, dar numai Israeliţii vor fi înviaţi din morţi (cf. *Daniel* 12, 2; *I Enoh* 1, 34, 37-70; LXX, Ps. 65; *II Macabei* 7, 9; 2 Bar. 50-51); b) vor învia numai cei drepţi dintre Israeliţi (*Isaia* 35, 8; *I Enoh* 91-104; Ps. Sol. 3, 16; 9; 14, 7; 2 Bar. 30; Bell. Jud. 2, 8, 14 și *lato sensu* în ortodoxia talmudică; c) toţi oamenii vor învia (*4 Ezdra* 7, 32 și literatura pseudo-epigrafică tîrzie); d) sufletul se va bucura de viaţa veșnică cu Dumnezeu, în vreme ce trupul sau carnea, o dată moarte, nu vor mai avea nevoie de Înviere (Înţelepciunea Solomon 3, 1, 4, 7, 5; *Cartea Jubileelor* 23, 30). Această ultimă doctrină este puternic elenizată sub influenţa concepţiei platonice despre nemurirea spirituală a sufletului (cf. *I Corinteni* 15). Contagiunea s-a oprit aici, refuzînd formele externe ale concepţiei elenistice despre nemurire (cf. p. 44).

Circulaţia doctrinelor amintite a favorizat ideea că martirii lui Dumnezeu vor primi cununa învierii personale chiar înainte poate de învierea obștească a fiilor lui Israel. Ideea învierii „imediate" a martirilor – exprimată direct în cazul tîlharului de pe cruce – constituie, probabil, arhetipul conceptului apocaliptic despre învierea morţilor, în genere. În același cadru conceptual ar trebui inclusă teologia isaianică referitoare la *ebed Yahwe*, care a oferit Bisericii primare

schema kenotică de justificare a glorificării lui Iisus după nedreapta Sa condamnare la moarte.

Aceasta este, fără îndoială, grila prin care trebuie interpretată prezenţa celor doi profeţi pe muntele Schimbării la Faţă. Cei doi se detașează însă și ca exponenţi ai unor tradiţii particulare nu mai puţin semnificative pentru buna înţelegere a transfigurării taborice. În epoca elenistică, Moise este – pentru a începe cu el – eroul suprem al adepţilor Torei, atît în Palestina, cît și în Diaspora. Pentru Filon *e. g.*, el este Legea personificată, Preot, Profet, Rege, Legislator și Mijlocitor prin excelenţă. Ca om care vorbește cu Dumnezeu faţă către faţă, el este socotit a fi fost *„transmutatur in divinum, ita ut fiat Deo cognatus vereque divinus”* (cf. *Quaest. in Ex.* 2, 29), devenind, așa cum scrie J. Jeremías, un *theios aner*. E de înţeles atunci de ce, într-o serie de *midrashim*-uri rabinice tîrzii la *Deuteronom* 34, surprindem primele expresii ale credinţei în ridicarea cu trup la cer a marelui profet.

În ceea ce îl privește, întoarcerea profetului Ilie ilustrează fără echivoc tradiţia despre rolul său ca premergător mesianic (cf. *Maleahi* 4, 5), menit să întoarcă inima poporului spre împăratul ceresc și să purifice totodată preoţia. „Apariţia sa este desemnată de Evanghelist să semnaleze slava cerească de care se bucură cei mai de seamă aleși ai Domnului, a acelora pe care El i-a înălţat, ca urmare a unei alegeri speciale, în însăși inima divinei Kabod” (pp. 50-51).

Ideea că actele mesianice trebuie însoţite de mărturia unor martori cerești se verifică și în pericopele despre Înviere (*Luca* 24, 4; *Ioan* 20, 12), dar și în relatarea lucanică despre Înălţare (*Fapte* 1, 10).

Foarte interesante sînt consideraţiile autorului cu privire la *Marcu* 9, 2b. Termenul *metamorphosis* (*transfiguratio*) este rar în Noul Testament: dacă Sfîntul Evanghelist Luca îl evită – pentru a elimina incidentele elenistice –, Sfîntul Marcu

nu împărtășește atari rezerve. Mitologia greacă abundă în povestiri metamorfotice, prelucrate uneori literar, așa cum se întîmplă cu celebrul *Asinus aureus* sau cu opera omonimă a lui Ovidiu, în care folclorul mitologic al vremii funcţionează simultan ca divertisment și simbolistică morală. Pe un plan mai grav, respectiv acela al misteriosofiei, *metamorphosis* este sinonim cu *paliggenesia*, conotînd prin urmare renașterea apoteotică a iniţiatului.

În context, nu poate fi trecută cu vederea paralela deliberată făcută de Sfîntul Marcu între Botez și Schimbarea la Faţă, cu ajutorul *Psalmului 2* mesianic: ambele pericope conţin (cf. *Marcu* 1, 10) sugestia unei *paliggenesia pneumatike*. Convertirea sensibilului în inteligibil (*somajnous*) este un tipar mental general-elenistic, de la contemporanul Sfîntului Marcu, Seneca, pînă la *Epistola către Romani* (12, 2), care îndeamnă spre *anakainosis tou noos*. Desigur că dacă intenţiile teologice ale Sfîntului Marcu nu pot fi atribuite contaminărilor păgîno-elenistice, ele pot fi cu atît mai puţin elucidate din unghiul iudeo-elenismului, în pofida mărturiilor atestabile în acest sens (*e. g. De vita Moysi* 2, 292). Ca și în alte cazuri legate de climatul religios al secolului I d. Hr., referatul marcianic a fost în stare să depășească sincretismul în direcţia sintezei creatoare.

Nu mai insistăm aici asupra celorlalte linii exegetice cuprinse în capitolul II, pentru că ele se regăsesc exprimate cu suficientă acurateţe teologică în concluziile acestuia, pe care tocmai din acest motiv le putem reproduce *in extenso*: „în primul rînd" – scrie autorul – „găsim în această naraţiune modul în care Evanghelistul tratează scopurile sale cele mai adînci și mai nobile. Este o pericopă de maximă importanţă nu numai pentru textul însuși al Sfîntului Marcu, în care deţine o poziţie structurală centrală (...), dar și pentru teologia creștină în genere, dat fiind că se ocupă cu misterul adevăratei slave a lui Hristos și cu natura cultului Bisericii.

Intrarea lui Iisus în slava divină ne este prezentată astfel încît dorinţa Evanghelistului de a sublinia poziţia *unică* a lui Hristos în *Kabod* poate fi lesne depistabilă. Acest motiv hristologic rezultă din felul în care el își redactează naraţiunea, ca o forţă motrice pentru toate amendamentele sale teologice. Aici a fost descrisă tranziţia de la categoriile hristologiei profetice înrădăcinate în credinţa și pietatea iudaică spre o hristologie a «Fiului lui Dumnezeu», care accentuează sigur și specific statutul unic al lui Iisus ca Fiu ales și preaiubit și care ne apare înrudită cu noţiunea generică a singularităţii pe care o găsim de asemenea în teologia ioaneică a «Unului Născut» (...). În al doilea rînd, tradiţia Schimbării la Faţă, privită nu numai în tiparul ei primar, ca *haggadah* sinaitic, dar încă mai limpede în forma redactării sale marcianice, este intim legată de taina Învierii lui Hristos, atunci cînd aceasta este corect înţeleasă în accepţia proto-creștină, respectiv ca taină a preaslăvirii divine a lui Iisus ca Fiu. Atare tradiţie exprimă o viziune creștină mai veche decît atitudinea lucanică de compartimentare cronologică a unicului mister pascal al slavei Domnului, cu scopul de a-l re-prezenta sub specia diferitelor stadii ale Învierii, Înălţării, Preaslăvirii și Parusiei finale (...). Sensul acestei abordări holistice poate fi descoperit, de exemplu, în naraţiunea Învierii din *Ioan* 20, în care Învierea, arătările, Înălţarea și darul Sfîntului Duh au loc în spaţiul unei singure zile (...). Aceste remarci nu vor să sugereze că textul în cauză, în starea actuală, este o relatare resurecţională dislocată – după cum susţin unii comentatori – mai ales dacă cineva înţelege termenul «relatare resurecţională» în legătură cu celelalte Evanghelii și cu epistolele pauline. În sensul acesta, el nu este o naraţiune despre Înviere. Dar în măsura în care teologhisește despre slava lui Iisus care este simţită de acum, dar va fi desăvîrșită și proclamată după moartea Sa, atunci el are o relaţie intimă și substanţială

cu taina preaslăvirii lui Hristos, respectiv cu Învierea Sa din morţi şi cu Întronizarea Sa cerească. În al treilea rînd, versiunea lui Marcu ne permite să apreciem încă o dată rolul fundamental pe care îl au Patimile lui Mesia pentru Evanghelist şi, bineînţeles, pentru credinţa Bisericii primare. Slava Schimbării la Faţă este apărarea lui Mesia, Care a fost necinstit de oameni. Această viziune a slavei dreptăţii lui Dumnezeu într-o lume nedreaptă avea o profundă rezonanţă pentru primii creştini din Biserica lui Marcu, întrucît le dăruia speranţă în mijlocul pericolelor şi suferinţelor de sub Nero. Ea continuă să aibă rezonanţă ca un răspuns creştin definitiv faţă de taina dreptăţii lui Dumnezeu, într-o lume de neîntreruptă injustiţie şi suferinţă. Şi continuă să aibă o tot mai acută relevanţă pentru credinţa individuală, cu atît mai mult cu cît îl conduce din nou pe cititorul modern la întrebarea fundamentală a lui Marcu (carta către descrierea lui Hristos pe munte), acea întrebare de credinţă (...) în jurul căreia a clădit textul *Evangheliei* sale: *hymeis de tina me legete einai*; (Dar voi cine ziceţi că sînt Eu ?) (*Marcu* 8, 29)" (cf. pp. 81-83).

O secţiune autonomă, dar în acelaşi timp complementară celei de care ne-am ocupat pînă aici, este capitolul III, dedicat interpretării patristice a Schimbării la Faţă. Desigur că în faţa literaturii patristice cercetarea tematică a unui motiv teologic, mai cu seamă unul de consistenţa lui *transfiguratio*, se confruntă cu nişte dificultăţi mult mai ample, care – o dată rezolvate – nu pot decît să-i reliefeze *a fortiori* îndreptăţirea teoretică şi eficienţa practică. Sondajele făcute de J. A. McGuckin în vastul cîmp al patristicii orientale şi occidentale, precum şi nomenclatorul analitic stabilit pe baza rezultatelor acestora sporesc nu doar puterea de atracţie şi interesul teologic al volumului, ci şi meritele de cercetător ale autorului.

Nu este, într-adevăr, uşor să abordezi – chiar atunci cînd ai în competenţă cele mai actuale instrumente de lucru – mai mult de un mileniu de exegeză intens alegorizată şi de interpretare mistică de atîtea ori absconsă, dar scopul acesta merită toate sacrificiile dat fiind că, după cum remarca autorul însuşi, „interpretarea patristică a Schimbării la Faţă a lui Iisus ni-i oferă pe Părinţi în tot ceea ce au ei mai bun" (p. 99). În concepţia autorului nu există nici o cezură esenţială între exegeza patristică şi critica biblică modernă, în ciuda premiselor şi metodelor diferite pe care se întemeiază fiecare dintre ele: toţi teologii care denigrează critica modernă dat fiind că nu este „patristică", sau studioşii care sînt tentaţi să vadă în exegeza Părinţilor un anacronism fără remediu suferă de ceea ce autorul numeşte cu o britanică pertinenţă *„the common ecclesiastical disease of reductionism"*. Acest lucru nu mai trebuie de altfel spus celor care sînt cu îndreptăţire convinşi că tot ce înţelegem astăzi cu privire la Mîntuitorul Iisus Hristos este reflexul îmbrăţişării dintre Scriptură şi Tradiţie, sau în alţi termeni, rezultatul congenial al modului în care Părinţii Bisericii au privit Biblia.

În domeniul interpretării patristice a evenimentelor Schimbării la Faţă a Mîntuitorului Hristos se pot distinge trei mari curente sau perimetre care rezumă toată complexitatea sa teologică: 1. *Transfiguratio* considerată ca teofanie. 2. *Transfiguratio* ca eveniment soteriologic şi 3. *Transfiguratio* ca epifanie a Noului Timp. Pe scurt, Teologie, Soteriologie şi Eshatologie ecleziologică. Să urmărim acum – evident, într-o abordare sumară – aceste trei teritorii exegetice.

Prima concretizare a lui *transfiguratio* ca teofanie este postulatul apofatic al incognoscibilităţii lui Dumnezeu, prezent încă la *Isaia* 45, 15: *Vere Deus absconditus est*. Sfîntul Irineu de Lyon, primul care include tema incognoscibilităţii în literatura despre Schimbarea la Faţă, insistă asupra iconomiei ei paradoxale prin formula *„Deus in carne*

absconditus", arătînd, pe o linie care va fi urmată atît de alexandrini, cît și de Sfîntul Ioan Hrisostom, că tocmai prin revelarea slavei Sale, Iisus ascunde chipul Tatălui exact în clipa în care Se arată pe Sine. Altfel spus, adevărata revelaţie a dumnezeirii nevăzute este esenţial apofatică și (deci) înrădăcinată în sufletul raţional al credinciosului. Această direcţie – atît de puternic implantată printre Părinţii greci, încît Sfîntul Maxim Mărturisitorul putea vorbi despre un „sacrament al incognoscibilităţii" – își află în Tertulian unicul ei reprezentant occidental, care declară că numai Fiul poate fi văzut, fapt valabil și pentru teofaniile Vechiului Testament.

Una dintre consecinţele posibile ale temei incognoscibilităţii – respectiv subminarea caracterului revelator al Schimbării la Faţă – a fost neutralizată prin doctrina tipic alexandrină despre harisma „vederii duhovnicești", care afirmă – începînd cu Clement – că ucenicii aleși de Iisus nu au contemplat lumina taborică cu ochi trupești, ci cu o privire suprasensibilă, pe măsura puterilor lor spirituale. În teologia maximiană, ceea ce fusese la Origen o propoziţie hristologică strict contextuală, se transformă într-o doctrină distinctă despre iluminarea mistică a creștinului. „De aici încolo" – notează J. A. McGuckin – „dispunem de materialele de bază pentru viziunea isihastă de mai tîrziu asupra Schimbării la Faţă: învăţătura despre energiile revelatorii ale lui Dumnezeu, distincte de esenţa Sa, efectul mistic și purificator al acestor energii în sufletul credincios și disponibilitatea sa ultimă pentru vederea lui Dumnezeu în lumina necreată" (p. 105). Și această temă este slab reprezentată în Apus (Tertulian, care depinde de Irineu și pseudo-Leon), situaţie care ar putea explica *in nuce* divergenţele ulterioare de mentalitate.

Coborîrea Logosului netrupesc (*synkatabasis*)*)* în trup (cf. *kai ho Logos sarx egeneto* – *Ioan* 1, 14), înţeleasă de Părinţi

ca o reîmprospătare ontologică a esenței umane degenerate prin păcat, constituie totodată principalul argument cu privire la posibilitatea omului de a se apropia de Creator: este tema urcușului ascetic spre vederea lui Dumnezeu, nelipsită pe linia lui *transfiguratio* ca teofanie. Culmea Descoperirii are loc în punctul de întîlnire între condescendența divină și cele mai înalte aspirații ale omului. Autorul consideră că aceasta este „doctrina conform căreia, prin rugăciune și prin practicarea virtuții, sufletul accede treptat la o katharsis spirituală tot mai aprofundată, la o energie spirituală tot mai mare în măsura în care reprezintă un semn ce transcende experiența omenească pentru a arăta că destinul ultim al omului este acela de a-L vedea pe Dumnezeu, este o taină a viitorului, dar și o taină a prezentului, în măsura în care, purificîndu-se treptat, ea este capabilă să facă simțită prezenta Celui pe care sufletul Îl dorește, în ciuda limitelor pe care i le impune sufletului propria sa condiție". O formă de reintegrare a ființei. În acest registru, Origen, ale cărui alegoreze au acreditat majoritatea *topoi*-lor exegetici transmiși pînă la noi și admiși astăzi, este primul care identifică muntele (Tabor) ca simbol al vieții contemplative: în *Contra Celsum*, 2, 64 el deosebește sufletele celor de pe „dealuri" (care primesc numai învățături parabolice) de sufletele celor sporiți, capabile să se înalțe spre înălțimile spiritului pentru a privi în față teofania Logosului. Tema harismei teoptice s-a impus în Răsărit, unde influența scriitorului alexandrin a fost sensibilă, în contrast cu slaba ei receptare în Apus, unde, cel puțin după Fericitul Ieronim, numele lui Origen a intrat în eclipsă.

Cea mai importantă temă patristică „teofanică" este fără îndoială aceea care tălmăcește Schimbarea la Față ca o revelare a dumnezeirii lui Hristos. Amintim aici doar faptul că Părinții nu văd în *transfiguratio* o proslăvire iconomică, anticipînd întrucîtva condiția lui Hristos de după Înviere

(dar în contextul „limitat" al activităţii Sale ca Dumnezeu făcut om), ci apasă asupra *naturii esenţiale* a slăvirii Fiului ca Logos etern al Tatălui: interpretare hristocentrică prin excelenţă, care subliniază – în ultimă analiză – *caracterul iconomic al kenozei Fiului*. În vreme ce hristocentrismul taboric rămîne neîntrerupt în patristica răsăriteană – așa cum admite autorul însuși –, el nu intervine în teologia apuseană decît prin Leon cel Mare, care interpretează vocea taborică a Tatălui din unghiul misterului unităţii și deosebirii în persoana lui Hristos, pe de o parte (cf. *una coruscat miraculis, una succumbit injuriis*), și între Tatăl și Fiul, pe de altă parte. Tema în speţă este sintetizată de J. A. McGuckin cu ajutorul unui citat din Sfîntul Grigorie Palamas, pe care îl reproducem: „După opinia teologilor, Hristos S-a schimbat la Faţă neprimind ceva pe care nu îl avusese mai înainte și nici transformîndu-Se în ceva străin de ce fusese înainte, ci arătîndu-le ucenicilor ceea ce era într-adevăr, deschizîndu-le ochii și făcîndu-i, din orbi, oameni care văd din nou" (*Homil.* 34, *apud* p. 113).

O ultimă dimensiune vizează *transfiguratio* ca revelaţie a Vieţii lăuntrice a lui Dumnezeu – respectiv a Vieţii Sfintei Treimi. Reţinem numai două idei: a) singurele interpretări triadologice sistematice se găsesc la Origen și Sfîntul Andrei Criteanul, cu următorul ecou la Sfîntul Ioan Damaschin: „Vocea Tatălui a venit din nor de la Sfîntul Duh: Acesta este Fiul Meu cel iubit. Acesta este Cel ce este" (*De transfiguratione*, c. 16, *apud* p. 115); și b) implicaţiile triadologice lipsesc cu desăvîrșire în exegeza apuseană a pericopei.

Sfinţii Părinţi consideră Schimbarea la Faţă și sub aspectul ei iconomic sau – așa cum am spus urmînd clasificarea autorului – ca eveniment soteriologic. Registrul acesta este mai puţin elaborat: *transfiguratio* este înţeleasă ca preludiu al Patimilor începînd cu Sfîntul Chiril al Alexandriei, fără dezvoltări colaterale notabile. În același plan speculativ, prezenţa profeţilor este semnul armoniei dintre cele

două Testamente (Sfîntul Irineu, Tertulian), frază-cheie în aprinsele controverse cu adepţii lui Marcion. Nimic mai firesc dacă ne amintim că *„Legea și Profeții"* (*i. e.* Moise și Ilie) desemnau perifrastic Scriptura Veche și, prin extensie, întregul iudaism. Acest *typos* este rezumat cu mare acurateţe simbolică de Proclus de Constantinopol, care scrie: „Un munte înalt pe care Legea și Profeţii convorbeau cu Harul"

Conștiinţa patristică despre puterile mîntuitoare ale doxofaniei taborice s-a concretizat în învăţătura – specific ortodoxă – despre *theôsis*: noţiunea îndumnezeirii omului ca efect al Întrupării Logosului era deja matură în teologia alexandrină, dar ea este prinsă în contextul lui *transfiguratio* numai cu Sfîntul Andrei Criteanul. „Palamas ilustrează această temă dintr-un unghi care poate fi în mod special asociat cu școala isihastă – pentru care Schimbarea la Faţă a devenit un simbol profund și central și care a format actuala teologie despre *transfiguratio*, caracteristică Bisericii Ortodoxe de astăzi" (p. 119). „În mîinile acestui teolog strălucit transfigurarea lui Iisus ajunge o taină a transformării ontice și morale a credinciosului care trăiește viaţa în Hristos"

În sfîrșit, *transfiguratio* instituie Noul Timp adus de Hristos: Părinţii gîndeau teologia prin prisma „consubstanţialităţii" categoriilor, bun obicei pe care etosul modern al diferenţelor cu orice preţ l-a sacrificat; pentru ei, logica discursului religios trebuia să reflecte conștiinţa Bisericii de *Deo ad intra*. Cosmosul lingvistic este și el – ca harismă a creativităţii umane și arvună a Parusiei Logosului prin care toate s-au făcut – *un eikon tou Theou*, taină a interpenetrării dintre întreg și parte, intuiţie permanentă a unei totalităţi inepuizabile.

Schimbarea la Faţă este de aceea celălalt nume al venirii Împărăţiei, condiţia și prilejul transfigurării timpului, nucleu mistic al noii creaţii (*Kaine Ktesis*). O ultimă mare soluţie exegetică este cea care vede în *transfiguratio* slava Învierii Domnului.

Ultimul capitol al volumului abordează ecourile Schimbării la Faţă şi credinţa Bisericii: sînt cercetate texte liturgice apusene şi răsăritene care relevă consonanţa fundamentală dintre *lex orandi* şi *lex credendi*. Este îmbucurător să constaţi că autorul cunoaşte în detaliu nu numai opiniile unor mari teologi ortodocşi, dar şi cuprinsul cărţilor de cult normative în Ortodoxie (în traducerea selectivă a arhiepiscopului Kallistos Ware).

Florilegiul patristic de care vorbeam cuprinde în traducere texte greceşti şi latineşti din următorii autori: Sfîntul Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Metodiu de Olimp, Eusebiu de Cezareea, Sfîntul Epifanie de Salamina, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nyssa, Sfîntul Ioan Hrisostom, Sfîntul Chiril al Alexandriei; Proclos al Constantinopolului, Theodoret de Cyr, Antipater de Bostra, Pseudo-Athanasie, Pseudo-Dionisie, Athanasie I al Antiohiei, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Andrei Criteanul, Sfîntul Ioan Damaschin şi Sfîntul Grigorie Palamas şi, respectiv, Tertulian, Sfîntul Ciprian de Cartagina, Sfîntul Ilarie de Pictavium, Ambrozie al Milanului, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfîntul Leon cel Mare, Sfîntul Grigorie cel Mare, Beda Venerabilul şi Ambrozie Autpertus.

Volumul prezintă în anexă bibliografia studiilor recente despre Schimbarea la Faţă, o selecţie bibliografică despre Înviere şi un index ai numelor citate. J. A. McGuckin a scris o carte care se poate dispensa de elogii pur retorice. Valoarea ei se impune de la sine, cu rectitudinea sobră a muncii bine făcute, sugerîndu-ne deopotrivă măsura unor progrese de care trebuie să ţinem cont şi modelul unei cercetări sistematice pe deplin profitabile.

(„Studii teologice" nr. 6, noiembrie-decembrie 1987)

Scrierile lui Eusebiu de Cezareea[1]

În monumentalul *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (DACL), elaborat sub îndrumarea tandemului Cabrol-Leclercq, aflăm – cu o uimire sancţionată de toate evidenţele – că istoricii Bisericii nu au fost, lăsînd de o parte excepţiile verificante, trecuţi în rîndul sfinţilor. Această surprinzătoare situaţie nu decurge neapărat din hazardul unor imperfecţiuni individuale (pe teren moral sau doctrinar), exprimînd mai degrabă condiţia cultural-subalternă a istoriografiei în genere. Ştim că în opera lui Platon lipseşte disocierea contrastivă dintre propoziţiile apodictice şi cele euristice, respectiv cezura dintre logica „dogmatică" şi cea a modalităţilor. În Platon 96 A, Socrate consideră că a face istorie înseamnă a cunoaşte **„τάς αἰτιας ἐχάστων, διὰ τι γίγνεται ἕχαστον, καὶ διὰ τι ἀπόλλυται, και διὰ ἐστι"**. La Aristotel însă, „istoria" nu mai este înţeleasă ca act hermeneutic sau ca demers etiologic (v. *supra*), aşa încît se poate afirma că odată cu acest gînditor, opoziţia dintre *fapte* şi *înţelesuri* pătrunde ireversibil în mentalitatea greco-romană, afectînd în egală măsură clasificarea „genurilor" şi ierarhia valorilor discursive. Separaţia aristotelică dintre „istoricitate" şi „logicitate" (care supravieţuieşte pînă astăzi în dihotomia dintre „percepţie" şi „comprehensiune")

[1] Eusebiu de Cezareea, *Scrieri* (partea I). *Istoria bisericească* şi *Martirii din Palestina*, col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 13, Bucureşti, 1987, 451 pagini. Traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae.

a condiţionat limitările și autolimitările suferite sau asumate de activitatea istoriografică în cultura patristică și medievală.

Acest adevăr este consecvent ilustrat prin specializările semantice pe care le-a căpătat termenul însuși de *istorie*, dimpreună cu familia sa de cuvinte: în vocabularul Sfinţilor Părinţi, verbul ἱστορέω înseamnă a „reprezenta" și „a «descrie" (Stephanus Diaconus, *Vita Stephani junioris*, P. G., 100,» 1085 A; Ioan Damaschin, *De sacris imaginibus orationes*, P. G., 94, 1301 A etc.), păstrîndu-și astfel conotaţiile semnalate în textele antice, respectiv la Theofrast din Eresos (*Istoria plantelor*, 4, 13, 1), Plutarh (*Moralia*, 30 d) și Lucian de Samosata (*Despre modul de a scrie istoria*) etc. Statutul inerent istoriografiei transpare *a fortiori* în accepţiile lui ἱστορία care, după dicţionarul lui G. W.. H. Lampe, cunoaște următoarele sensuri: A. *investigaţie, cunoaștere* și *considerare* (sensuri oare concordă cu un radical indo-european strămoș al sanscritului *veda*, grecescului οἶδα, latinescului *video*, englezescului *wisdom* și germanului *wissenschaft*). B. *fapt istoric* (Origen, *Hom.* 19 in *Jer.*, P. G., 13, 497 A și Eusebiu, *Contra Marcellum*, 1, 3, P. G., 24, 749 B). C. *naraţiune, „istorisire"* 1. În general, despre adevărul exprimat de Dumnezeu în Vechiul Testament; despre anumite momente vetero-testamentare care cuprind „imposibilităţi", dovedind astfel necesitatea depistării semnificaţiilor ascunse, spirituale. 2. Despre cărţile istorice ale Sfintei Scripturi (Origen, *De Principiis*, 4, 2, 6, P. G., 11, 369 B). 3. Sensul literal al Scripturii, spre deosebire: a) de ἀναγωγή, b) de θεωρία. Diversele ocurenţe atestă caracterul strict factologic (și adesea contradictoriu) al nivelului literal-istoric, cu mereu reluata insistenţă asupra necesităţii interpretării alegorice.

Contradicţia (sau cel puţin distincţia) dintre θεωρία și ἱστορία s-a reflectat în alte cupluri conceptuale gîndite atît în tensiunea, cît și în relaţia lor de subordonare: în

acest context, spiritualitatea și cultura, stadiul „baptismal" și cel „catehetic", duhovnicia și corporalitatea, misterul și *Kerygma*, viața contemplativă și cea activă, desăvîrșirea și inițierea, „mistica" și „practica", anahoretismul și cenobistimul, harisma și instituția sînt tot atîtea ipostaze care în aparenta lor conciliere acuză de fapt divergența structurală dintre *sacru* și *profan*. Aprehensiunea difuză a acestei dualități fundamentale a exilat istoriografia în rîndul „relelor" necesare, aflate însă într-un conflict surd și permanent cu maximalismul eshatologic (*i.e.* meta-istoric) mărturisit de întreaga Biserică prin însăși constituția și misiunea ei.

Personalitatea teologică a lui Eusebiu de Cezareea actualizează cu o exemplară acuitate realitatea tensiunii anterior menționate, dacă ținem seama de faptul că marele erudit a fost în același timp un adept al semiarianismului (cu hristologia lui istoricizantă) și un apologet al operei lui Origen, binecunoscut prin înclinațiile sale către exegeza spiritual-alegorică, îndreptată „dincolo" de istorie.

Etosul disjunctiv care prezidează scrisul eusebian transpare în încercările autorului de a contracara presiunea efectivă a documentului prin optimismul triumfalist al apologetului și explică totodată eșecul doctrinarului în raport cu izbînzile savantului. „Scăderile" lui Eusebiu – altfel spus nesfîrșitele sale ezitări dogmatice – au fost compensate de meritele istoricului, niciodată contestate, *„propter rerum tamen singularium notitiam quae ad instructionem partinent"*, după cum se exprima într-un act oficial încă Papa Gelasiu[2]. Evident, aceste merite nu satisfac normele modernității, dat fiind că, în multe privințe, subiectivitatea lui Eusebiu (reflectată într-un sistem perfect aleatoriu de „omisiuni" și idealizări) egalează pe alocuri idiosincrasiile

[2] „Datorită cunoașterii lucrurilor particulare care slujesc educației", *Decretum Gelasii*, 22, ed. E. Preuschen, *Annalecta*, Leipzig, 1893.

lui Taţian, tot așa cum recursul excesiv la propria memorie generează, în detrimentul calităţii textului, suficiente confuzii. Corectat de învăţaţii zilelor noastre, creditat – acolo unde este cazul – *cum grano salis*, Eusebiu se așază totuși mai presus de orice reproșuri capitale datorită prestigiului pe care i-l conferă – de-a lungul tuturor mărturiilor sale – *avantajul întîietăţii*. Citindu-l, rămînem cu impresia de-a redescoperi toate locurile comune pe care o întreagă literatură ulterioară – mereu mai complexă – le-a coroborat în scopul de a alcătui tabloul „canonic" al primelor veacuri de viaţă creștină. Mai mult – într-un secol care a conjugat criza metafizicii cu expansiunea istorismului –, acest sentiment sporește prestanţa textelor eusebiene și importanţa lor în istoria generală a culturii.

Așa după cum remarcase pe bună dreptate G. Bardy – editorul francez al *Istoriei bisericești*[3] –, trama textului eusebian se axează pe ideea de *succesiune*, preluată din istoriografia păgînă și convertită într-o *succesio episcoporum*. Eusebiu va fi cunoscut – cel puţin indirect – tradiţia instituită de discipolii Stagiritului (Teofrast, Menon, Aristoxenes din Tarent, Endemos din Rodos, Dikearchos), care trataseră la nivel enciclopedic istoria diferitelor „arte", din punctul de vedere al înlănţuirii „magiștrilor". În istoria filosofiei, sistemul „succesional" a fost inaugurat de un anume Sotion, continuat de Diocles din Magnezia (cu a sa Ἐπιδρομή φιλοσόφων) și desăvîrșit de Diogene Laertios, care, la sfîrșitul secolului II, impunea schema „clasică" a genului prin prezentarea alternativă a „școlilor" (cu „scholarhii" aferenţi) și a „opiniilor" (αἱρέσεις) împărţite pe grupe geografice (ioniană, italică etc.).

[3] Eusèbe de Césarée, *Histoire écclesiastique*, introduction par Gustave Bardy, în *Sources Chrétiennes*, nr. 73, Cerf, 1960.

În secolul I d. Hr., latinii erau de asemenea familiarizați cu această specie – foarte eficientă sub aspect didactic –, așa cum rezultă din informațiile mai multor autori, de la Cicero pînă la Fericitul Augustin[4]. Lucru înțeles, dacă succesiunile filosofice se „hrăneau” din discontinuități, remanieri și reinterpretări[5], *succesio episcoporum* contrasta prin absoluta ei stabilitate. Revelația și ortodoxia transmiterii ei colaborează aici la cristalizarea unei *heilsgeschichte*, deosebită – tocmai prin paradoxala ei „atemporalitate” – de toate formele anterioare ale discursului istoriografic. Istoria sfîntă se articulează prin juxtapunerea tradiției și a transmiterii ei, mai ales că în original cei doi termeni sînt paronimi (διδακὴ΄διαδοχὴ).

Traducerea *Istoriei bisericești* (și a textului adiacent despre *Martirii din Palestina*) datorită părintelui prof. Teodor Bodogae – care asigură și aparatul critic al celui de-al treisprezecelea volum din colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” – se deschide printr-un „Cuvînt înainte” semnat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist (pp. I-IV). În continuarea acestuia, autorul versiunii românești prezintă un consistent studiu introductiv (pp. 1-26), care expune (pe baza unor surse de certă autoritate)[6] detaliile necesare despre „viața și opera” arhipăstorului Cezareei, aceasta din urmă într-o prezentare globală, incluzînd și informațiile referitoare la celelalte texte eusebiene programate în cadrul colecției, cu toate că imaginea critică a operei ar fi avut de cîștigat în eventualitatea unor analize separate, respectiv

---

[4] *De civitate Dei*, VIII, 2.

[5] Fluctuațiile de opinie și disensiunile dintre școlile filosofico-teologice făcuseră deja obiectul multor atacuri în critica păgînă a politeismului (*e. g.* Plutarh, *De stoicorum repugnantiis*), pentru a fi ulterior integrate în arsenalul apologeticii creștine.

[6] Pauly-Wissowa, (G. Schwartz), H. von Compenhausen, A. Puech, J. Qusten, G. Bardy ș.a.

adecvate tematicii fiecărui tom. Nu vom relua aici o seamă de amănunte deja accesibile prin însăși apariţia volumului.

Textul propriu-zis al *Istoriei* a mai fost tradus în română, la sfîrșitul secolului XIX, de vrednicul Mitropolit primat Iosif Gheorghian, căruia i se cuvine ca atare cununa de lauri a pionieratului. Tălmăcirea oferită atunci de distinsul ierarh (cuprinzînd și lucrarea *De vita Constantini*)[7], întru totul meritorie ca act de cultură, era însă stînjenită de lipsa unui aparat critic corespunzător și de normele ortografice ale vremii, astăzi depeizate. Noua versiune repune în circuitul teologiei românești o operă a cărei oportunitate științifică nu se mai cere demonstrată. Lipsit de spiritul critic de care dăduse dovadă Clement Alexandrinul, sau de adîncimile cugetării origeniene, părintele istoriei ecleziastice este totuși important prin universalitatea curiozităţii sale, prin memoria sa prodigioasă, prin verva sa de enciclopedist și tenacitatea eforturilor depuse în vederea consemnării de fapte, anecdote și „incidente" pe care, chiar dacă nu le analizează, le transcrie atent, cu conștiinţa explicită a necesităţii de a le transmite posterităţii[8]. Actualmente, nu se mei poate afirma – ca în urmă cu un secol sau două – că, în ipoteza absenţei *Istoriei* eusebiene, nu am fi știut aproape nimic în legătură cu perioada protocreștină: între timp, științele istorice tradiţionale (cărora li s-au adăugat nenumărate discipline noi) și-au reconceput metodele, și-au ameliorat instrumentele și și-au extins într-o măsură considerabilă cîmpul de studiu[9], așa încît obsesia „petelor albe" a devenit parţial anacronică.

---

[7] *Istoria Bisericească și viața lui Constantin cel Mare de Eusebiu episcop de Cesareea*, traduse în românesce de Iosif fost mitropolit primat, București, Tipografia „Cărţilor bisericești", 1896, XX + 473 p.

[8] V. expresia καὶ τὴν χαθ ἡμᾶς τοῖς μετέπειτα γνωρίλειν γενεὰν τις ἦν, παραδῶμεν (VII, XXVI, 3).

[9] O foarte pertinentă descriere a acestor mutaţii metodologice în cîmpul disciplinelor istorice în lucrarea „L'Histoire et ses méthodes.

Categoric, Eusebiu rămîne o sursă de primă importanţă, dar se poate spune că, în plus, el se instituie ca reper în miracolul continuităţii: fără patetismul relatărilor sale şi mai cu seamă fără preaomeneştile lui reprezentări implicite am fi fost nu numai în situaţia de a ignora o serie de date decisive, dar şi în aceea de a ne judeca foarte îndepărtaţii confraţi întru credinţă prin prisma unui inexorabil ecran abstractizant. Viaţa concret-istorică a primelor comunităţi ar fi fost obnubilată de un voal întru totul asemănător aceluia care acoperă preistoria creştinismului, reconstituită strict convenţional, din mozaicul unor vestigii disparate.

Prin însăşi selecţia pe care o întreprinde, Eusebiu ne oferă cheia principalelor mecanisme axiologice, culturale şi doctrinare acţionate de *societas ecclesiastica* la cumpăna dintre vîrsta eroică şi cea a reflexivităţii. Chiar dacă oglinda textului eusebian atestă indistincţia originară a genurilor (fiind în acelaşi timp cronografic, istorie literară, apologie şi tratat ereziologic), ea poartă atenţia asupra unor teme organic indisolubile, care demonstrează maturitatea elitei intelectuale creştine în preajma convocării Sinodului I de la Niceea. Eusebiu este primul istoric autentic al Bisericii care, situîndu-se dincolo de rîvna acumulărilor factologice, conferă obiectivelor sale demnitatea şi coerenţa unei suprastructuri. Cele şase mobiluri declarate ale *Istoriei* (cf. I, I, 1) dezvăluie *relevanţa iconomică* a întregului ei echilibru intenţional al operei, bazat pe egalitatea dintre mişcările pozitive (succesiunea apostolică, scrisul teologic, botezul sîngelui) şi cele negative (respectiv naşterea ereziilor, persecuţiile şi tribulaţiile poporului ales). În planul general al textului, victoria creştinismului anulează paritatea neutrală a celor două „cîmpuri", aşezînd deasupra duratei oarbe corolarul unui

Recherche, conservation et critique des témoignages", Encyclopédie de la Pléiade, NRF, Paris, 1961.

sens. Eusebiu de Cezareea a avut așadar privilegiul de a exprima pentru prima dată *regimul logocentric al istoricității*, spre deosebire de apologeţii secolului II, care elaboraseră doar o *logosofie* teoretică, și de istoriografii posteriori, în mare parte responsabili de transformarea acestei viziuni în *providențialism* și *logocrație*.

Dată fiind singularitatea ireductibilă a faptului istoric, capodopera eusebiană nu trebuie și nici nu poate fi adusă la proporţiile unui simplu rezumat descriptiv. Acesta este și motivul datorită căruia, de-a lungul însemnărilor precedente, am evitat referirile directe la materialul narativ, incomunicabil în afara unei lecturi nemijlocite. Scopul urmărit a fost acela de a circumscrie, pe temeiul unor adnotări marginale, cîteva dintre semnificaţiile posibile ale acestei noi traduceri din literatura patristică, în contextul interesului crescînd nutrit de teologia ortodoxă faţă de propriile ei rădăcini spirituale.

(„Studii teologice", nr. 1, ianuarie-februarie 1988)

Le monde grec ancien et la Bible[1]

Colecţia *Bible de tous les temps*, publicată la editura pariziană Beauchesne cu concursul competent a peste 200 de specialiști (exegeţi, arheologi, patrologi), își propune să completeze o gravă lacună în cîmpul studiilor biblice și patristice prin reconstituirea raportului viu dintre comunităţile creștine și Sfînta Scriptură de-a lungul timpului. Editorii au conceput proiectul la scara a nouă volume: *Lumea greacă veche și Biblia*; *Lumea latină veche și Biblia*; *Sfîntul Augustin și Biblia*; *Evul Mediu și Biblia*; *Timpul Reformelor și Biblia*; *Secolul luminilor și Biblia*; *Lumea contemporană și Biblia*, la care se adaugă două piese recent incluse: *Origen și Biblia* și respectiv *Bizanțul și Biblia*. Programul colecţiei menţine cu tact echilibrul inter-confesional necesar și dezminte „occidentocentrismul" habitual al unor atari întreprinderi în favoarea respectului pentru adevărul istoric și implicit pentru spiritualitatea răsăriteană în general. Volumul pe care îl prezentăm aici, primul din seria menţionată, este suficient de dens pentru a nu putea fi redus – fără pierderi inevitabile – la dimensiunile unei prezentări lapidare. Vom proceda așadar la o dublă selecţie: renunţînd pe de o parte la prezentarea unor capitole care vor fi totuși amintite în treacăt și schematizînd, pe de altă parte, fiecare studiu pînă la trama sa ideatică.

[1] *Le monde grec ancien et la Bible*, sous la direction de Claude Mondésert, collection „Bible de tous les temps", dirijată de Charles Kannengiesser S.J., Beauchesne, Paris, 1984, 422 pagini.

Lucrarea este coordonată de binecunoscutul patrolog Claude Mondésert și se inaugurează cu un studiu asupra *Septuagintei*. *Septuaginta* rămîne – și acest lucru este nu o dată ignorat – *Biblia Părinților Bisericii*. Originile ei sînt încă neclare, pentru că tradiţia manuscrisă comportă atîtea variante încît cercetătorii nu pot stabili cu precizie dacă ele ascund existenţa unui arhetip comun, sau dimpotrivă, eventualitatea unor traduceri independente. Prima atestare cu privire la traducerea textului masoretic în *koiné diálektos* – așa-numita „Scrisoare a lui Aristarh" – se limitează la tălmăcirea Pentateuhului. Scrisă de un grec alexandrin contemporan cu Ptolemeu Philadelphul (285-246), epistola păcătuiește prin inserţia unor elemente miraculoase și a unor „coincidenţe" aritmetice al căror caracter legendar este astăzi în unanimitate admis. În legătură cu motivele apariţiei acestui text care face apologia unei traduceri grecești slujind în fond prozelitismului sinagogal, s-au emis mai multe ipoteze: se prezumă, în primul rînd, că el încearcă să legitimeze și chiar să investească cu valoare de text oficial una dintre traducerile rezultate firesc din lectura liturgică a Pentateuhului. Pe de altă parte, el va fi întîmpinat, ca o scrisoare de recomandare, pretenţia autorităţilor alexandrine de a inspecta, evident în traducere, *Legea* observată de membrii diasporei iudaice. În sfîrșit, și alături de această raţiune politică, *Septuaginta* și Scrisoarea aferentă vor fi satisfăcut curiozitatea cercurilor intelectuale din metropola egipteană, dornice să-și complice, probabil, sincretismul religios. Reţinem în context că informaţiile Scrisorii au fost colportate, fidel sau distorsionat, de mai multe alte surse posterioare, de la Aristobul, Filon și Talmudul babilonian, pînă la Sfinţii Chiril, Iustin și Epifanie, iar în enciclopedismul bizantin, de Niceta și Gheorghe Syncelul.

Celelalte cărţi vetero-testamentare au traversat avataruri similare, la întîlnirea dintre curentul exegetic literalist, pe de

o parte (Aqiba și Aquila) și traducerea liberă practicată în mediile grecești, care admiteau, pe de altă parte, retușul și parafraza (Theodotion, Symachos etc.). Această ultimă orientare – în principiu riscantă – a reliefat, totuși, cu mai multă acurateţe originalitatea filosofică și teologică a *Septuagintei*, spiritualizînd maniera de a vorbi despre Dumnezeu, impunînd o viziune net universalistă și aducînd o serie de precizări capitale în cazul textelor mesianice. Omniprezentele antropomorfisme sînt de asemenea atenuate prin corespondenţe de ordin moral: de pildă, acolo unde textul masoretic al *Psalmului 17(18)* Îl numește pe Dumnezeu „piatră, fortăreaţă, stîncă și scut", *Septuaginta* traduce prin „sprijin, ajutor, refugiu, protector". Argumentele caracterului creator al acestei traduceri pot fi înmulţite: amintim aici numai importanţa decisivă a termenului *parthenos* (*Isaia* 7, 14) în disputele hristologice și mariologice, urmările considerabile ale ideii de *Sophia creată* (*Proverbe* 8, 22) sau renunţarea semnificativă la tetragrama sacră și redarea lui *Adonai* prin *Kyrios*, operaţie graţie căreia Yahwe Își depășește aspectul local-arhaizant, descoperin-du-Se ca Domn al cerului și al pămîntului. Mutaţii nu mai puţin importante sînt depistabile și în lexicul hamartologic, spre exemplu, în traducerea termenului ebraic desemnînd „corecţia" prin tipic grecescul *paideia*, concept cu adînci rezonanţe umanist-pedagogice etc. Aprofundarea acestor fenomene lingvistice este de natură să fundamenteze, în viitor, rolul real al *Septuagintei* în elaborarea teologiei neo-testamentare și patristice.

Considerat drept cel mai reprezentativ autor al iudaismului elenizat – la începutul erei creștine –, Filon din Alexandria este principalul artizan al apropierii dintre Atena și Ierusalim, după sute de ani de incomprehensiune reciprocă. Celebra lui *teză a plagiatului*, integrată ulterior în arsenalul Apologeţilor, și alegorezele sale, de atîtea ori excesive, întotdeauna însă captivante, la Cărţile lui Moise

au instrumentat, pe filieră platonică, difuzarea monoteismului iudaic în spaţiul mediteranean, pregătind *ipso facto* calea regală a Evangheliei. „Într-adevăr," – notează Roger Arnaldez – „cu excepţia cîtorva urme vagi și prea puţin numeroase ale influenţei sale în gîndirea iudaică posterioară, patristica creștină este aceea care a obţinut cel mai mare profit din opera lui, în efortul ei de a conferi noii credinţe drept de cetate în lumea greco-romană. (...) Filon a aflat între creștini grandoarea pe care ar fi trebuit s-o aibă, în alte împrejurări, printre evrei, pentru că el a reușit ceea ce își propusese: să supună, pe planul gîndirii, întreaga cultură greacă dominaţiei și arbitrajului învăţăturii mozaice, arătînd că cele mai înalte aspiraţii ale marilor gînditori ai Greciei își dobîndesc perfecta îndeplinire în adevărurile conţinute de Thora și se realizează totalmente în sistemul de educare a omului integral, ale cărui baze sînt puse în legea lui Moise, înţeleasă deopotrivă în semnificaţia ei profundă și în observarea ei literală" (pp. 53- 54).

Următorul capitol (Jaques Guillet) surprinde situaţia Bibliei *in statu nascendi*. Se știe că atît în Israel, cît și în Biserică, Textul urmează întotdeauna unui eveniment hierofanic, după regula conform căreia orice experienţă lăuntrică de ordin sacral se obiectivează și se fixează ulterior, prin scris. Această dialectică transpare limpede în deosebirea dintre *Tradiţia lui Iisus* și *kerygma apostolică* (cf. *I Corinteni* 7/8, 10, 12, 17, 25), care presupune și atestă existenţa unui interval de elaborare și tipizare a materialului oral primordial. În context, Guillet se întreabă în ce măsură diferenţele dintre originalul aramaic (*Matei, Loghia tou Kyriou*) și redacţia elină a *Evangheliei* subminează posibilitatea restituirii spuselor autentice ale Mîntuitorului. Acest prezumptiv decalaj nu trebuie, bineînţeles, exagerat, mai ales dacă luăm în considerare faptul că în timpul scrierii *Evangheliilor* canonice, iudaismul de limbă

greacă – înfloritor în Egipt, dar și în Palestina –, precum și circulația efectivă a *Septuagintei* constituiau o realitate veche de cel puțin două secole. Traducerea este o operație specifică civilizației scrisului și se deosebește calitativ de așa-numitul *decalc* efectuat în cadrul culturilor orale: înțeleasă în această prismă, proto-evanghelia „vorbită" se poate mai degrabă asimila așa-ziselor *Targum*-uri, transpuneri spontane ale Bibliei ebraice în aramaica populară. „Cu siguranță că nu prin hazard sau datorită unui accident" – scrie Guillet – „nu posedăm nimic din ceea ce va fi fost *Evanghelia* aramaică. (...) Motivul este limpede: reproducerea literală a cuvintelor lui Iisus L-ar fi închis pentru totdeauna în limba și în mediul Său. Toate traducerile n-ar fi fost – în raport cu textul original – decît adaptări de rang inferior. Prin forța Duhului Sfînt, în Biserică, toate traducerile pot transmite, dimpotrivă, cuvîntul autentic al lui Dumnezeu, urmînd exemplul celor patru *Evanghelii*, care sînt și primele traduceri" (p. 67).

Integrarea canonică a scrierilor neo-testamentare nu s-a bazat doar pe fundalul *Septuagintei*, ci și – așa cum aflăm din capitolul 4 al volumului – pe învățămîntul catehetic și viața liturgică a primelor comunități creștine. Una dintre coordonatele învățămîntului paleocreștin era (și principial, a rămas) predica prilejuită de sinaxa săptămînală a credincioșilor. În acest sens însă, izvoarele decepționează prin sărăcia și parțialitatea lor: cu excepția inserțiilor omiletice din Noul Testament, a celor cîteva eșantioane din predica gnostică și din literatura pseudo-clementină, singurele texte primare care ne-au parvenit intacte sînt *A II-a Epistolă a Sfîntului Clement Romanul* și omilia *Despre Paști* a Episcopului Meliton de-Sardes. Mult mai bine reprezentată printre sursele conservate este epistolografia care, spre deosebire de contactul direct asigurat prin predicație, garanta coeziunea subiectivă a ansamblului și sentimentul ecumenicității. Includem în această categorie literară prima

epistolă clementină, *corpus*-ul ignatian, scrisorile Sfîntului Polycarp de Smirna și cele ale Bisericilor din Lyon, epistola lui Barnaba (care introduce în teologia creștină exegeza alegorică), Scrisoarea către Diognet, în sfîrșit, cele cîteva epistole gnostice de la Nag Hammadi. Treptat, aceste scrieri de circumstanță cultivînd intenția parenetică și practic-disciplinară au slujit drept pretext formal primelor opuscule de tip apologetic.

Fervoarea eshatologică, patosul liturgic și curăţia primei generaţii de ucenici ai Mîntuitorului nu au putut feri Biserica de asaltul tuturor controverselor. Biblia însăși a constituit, în speţă și după caz, un prilej alternativ de comuniune și de discordie, și faptul nu surprinde, dată fiind structura iudeo-creștină a primelor comunităţi. Faţă de Vechiul Testament, de pildă, care era încă *Legea* prin excelenţă, se manifestau – așa cum arată Willy Rordorf – trei atitudini diferite: una radical negativă (Marcion și gnozele heterodoxe), o alta nemăsurat laudativă, profesată în mediile iudaizante, în sfîrșit, *via media* adoptată, ca și în privinţa altor chestiuni doctrinare, de către adevărata Biserică. Definirea Ortodoxiei în această ambianţă stăpînită de polemici și porniri centrifuge a fost posibilă datorită conceptului de *regula fidei* (cf. Sfîntul Irineu de Lyon), care a funcţionat (cel puţin pînă la Vincenţiu de Lerini) ca principiu hermeneutic și criteriu infailibil al canonicităţii. Trăirea Bibliei (cf. *II Corinteni* 3, 6) se asuma prin proiectarea acesteia în experienţa liturgică (*lex credendi/lex orandi*) într-o perpetuă mișcare de flux și reflux spiritual. Iniţierea și tipologia baptismală, cultul duminical – cuprinzînd lecturi din „Memoriile Apostolilor", doxologii, rugăciuni antifonice, vestirea Cuvîntului și, evident, Euharistia, au articulat textura cosmică și sobornicească pe fondul căreia s-au materializat toate intuiţiile dreptei credinţe. Genealogia biblic-apostolică a primelor însăilări liturgice creștine este

confirmată (cap. 5/Irenée Henri Dalmais) și de multitudinea temelor biblice prezente în anaforalele euharistice de limbă greacă, de la cele mai vechi – care continuă terminologia rugăciunilor evreiești de binecuvîntare – (*e. g. Didahia*) pînă la cele mai elaborate, *i.e.* cele cappadociene.

Tot Sfînta Scriptură este aceea care pune poate cel mai bine în lumină raportul ruptură/continuitate în procesul emancipării Bisericii de sub tutela învăţăturilor și practicilor iudaice. „Pentru a avea vreun efect asupra iudeilor" – scrie M. Simon (cap. 6) – „orice demonstrare sau apărare a credinţei creștine nu se putea sprijini pe alte texte în afara celor din Vechiul Testament, al căror caracter revelat era recunoscut de ambii interlocutori. Privit sub acest unghi, conflictul care opune pe iudei creștinilor apare ca o dispută în jurul unei moșteniri" (p. 107). Această inestimabilă moștenire – îndelung și omnilateral controversată, de la criteriile canonicităţii pînă la cele de ordin lingvistic – „s-a articulat în jurul a trei puncte principale: textul însuși, integritatea, falsificările, adăugirile și extrapolările al căror obiect ar fi putut să fie; metoda de lectură convenabilă, în scopul de a-i desprinde semnificaţia exactă; în sfîrșit și pornind de la această chestiune de metodă, îndreptăţirea de a aplica (această semnificaţie) – într-o perspectivă profetică sau tipologică, la figura și la opera lui Hristos, precum și la realităţile bisericești. Întreaga exegeză biblică a Părinţilor și, odată cu ea, polemica lor anti-iudaică, este dirijată de convingerea fundamentală că Vechiul Testament nu își ajunge lui însuși pentru a putea fi pe deplin înţeles și că are nevoie de un soi de înţelegere retrospectivă", exprimat altminteri și de faimosul adagiu *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet* (pp. 112-113).

În timp ce disputele iudeo-creștine priveau exclusiv dezacordul părţilor în interpretarea aceleiași Tradiţii Mesianice, întîlnirea dintre spiritul Evangheliei și gîndirea elenistică a

provocat o tăietură conflictuală mult mai adîncă: în această direcţie, opera lui Clement din Alexandria a adus Bisericii servicii intelectuale uriașe, soluţiile personajului însuși fiind perfect îndreptăţite prin echilibrul, temperanţa și elasticitatea de care au dat dovadă în intenţia de a aplana contradicţia celor două orizonturi. Opera eruditului alexandrin este – în pofida tentativelor moderne de situare a sa în teritoriul sincretic de la frontierele Ortodoxiei – literalmente înţesată cu pietre din tezaurul Scripturii: în circa 1.000 de pagini de text ajunse pînă la noi găsim aproape 8.000 de referinţe și aluzii biblice. Mai mult decît atît și dincolo de orice reper statistic, se poate spune că întreaga sa teologie morală proiectează într-un cadru filosofic formal toate categoriile Revelaţiei: chipul și asemănarea cu Dumnezeu, Sophia și Logos-ul, universalitatea și efectul subiectiv al Legii, virtuţile ascetice, Iubirea ca „ospăţ etern al cugetului”, credinţa și martiriul ca desăvîrșire a vieţii duhovnicești etc. Prezenţa acestor valori mentale și spirituale nu este accidentală și nici retorică, ea fiind cultivată – după cum arată excelentul studiu al lui Eric Osborn – pe o suprafaţă de contact care exploatează într-o manieră cumva organică majoritatea genurilor neo-testamentare, de la instrucţiuni, maxime sapienţiale și apoftegme, pînă la profeţii, „fericiri”, comparaţii, parabole și naraţiuni miraculoase.

Nu vom insista aici asupra capitolului despre viziunea Sfîntului Irineu asupra Bibliei întrucît aceasta este universal acreditată. Mai puţin cunoscute însă sînt normele exegetice aplicate în cercurile așa-numiţilor „marginali ai Ortodoxiei” și aceasta nu fără pagubă, pentru că toţi cei care expediază, la adăpostul formulelor nivelatoare, heterodoxiile începutului, nu înţeleg niciodată destul contextul socio-cultural în care s-a circumscris însăși Ortodoxia Răsăritului. Apologeţii și heresiologii perioadei erau intens preocupaţi de neutralizarea devierilor care, departe de a avea pe atunci aspectul

abstract și convențional dobîndit odată cu trecerea timpului, făceau – pe plan misionar – adevărate ravagii prozelitice. De pildă, argumentul astăzi axiomatic al *prescripțiunii* a suferit în fapt toate contestările, dacă ne putem îngădui să eufemizăm astfel brutalitatea procedeelor, de la manipularea tendențioasă a textelor, pînă la trunchierea și răstălmăcirea lor în perspectivă sectară. Alain Le Boulluec ne furnizează, în context, informații notabile referitoare la folosirea Bibliei în sînul grupării marcionite, în mediile gnostice, precum și printre emulii lui Hermogen și Montan (cap. 9).

Fantezia euristică, talentul organizatoric și energia convingerilor nutrite de Marcion (personajul l-a fascinat, *e. g.* pe Harnack) au făcut din „biserica" schismatică a acestuia marea rivală a Bisericii Ortodoxe, într-o confruntare severă, care a persistat, cel puțin în Orient, pînă spre mijlocul secolului al V-lea. Amplitudinea conflictului reiese indiscutabil din numărul imens de polemici îndreptate împotriva eresiarhului din Sinope: Sfîntul Iustin și Teofil al Antiohiei au compus tratate *Contra Marcionem*, iar Sfîntul Irineu își anunța intenția de a redacta unul (*Adv. haer*. I, 27, 4). Eusebiu de Cezareea îl menționează pe un anume Modestus în aceeași ordine și prezintă extrase din Rhodon împotriva marcionitului Apelles. Cel mai extins tratat al prolificului Tertulian poartă un titlu omonim și reprezintă, pe lungimea a cinci cărți, principala sursă pentru cunoașterea teologiei biblice a aceluia. Sfîntul Ipolit de Roma a scris, de asemenea, un atare opus polemic, iar *Stromatele* clementine și multe dintre scrierile origeniene critică strîns concepția hermeneutică împărtășită de Marcion, binecunoscută de altfel și păgînului Celsus. Sîntem în sfîrșit informați, datorită lui Eusebiu (*Historia ecclesiastica* IV, 30, 1) despre existența unor *Dialoguri* antimarcionite, scrise în siriacă de Bardesanes din Edessa, la finele secolului II.

Principala teză avansată de Marcion afirmă noutatea ireductibilă a Evangheliei, originalitatea absolută a revelației lui Iisus Hristos. Temeiul capital rămîne textul din *Luca* 18, 19, în baza căruia este stabilită opoziția ireconciliabilă dintre Dumnezeul răzbunător, gelos, dur și violent, Care acționează în Vechiul Testament, și Cel diametral opus, Care Se dezvăluie în Noul Testament. În mod surprinzător, această teză separatistă nu s-a psihologizat într-o conduită „disidentă" pentru că, spre deosebire de mulți alți eretici contemporani, Marcion nu și-a arogat nici un moment harisma profeției și nu s-a prezentat pe sine drept exponent al vreunei tradiții secrete. Dimpotrivă, el s-a dorit ucenic al Sfîntului Pavel, iar doctrina sa – axată pe contrastul radical dintre Har și Lege – a fost pe bună dreptate clasată drept un „paulinism exacerbat". Din păcate însă, libertățile sale față de *corpus*-ul paulin sînt aproape întotdeauna abuzive: Marcion renunță la epistolele pastorale, suprimă toate citatele vetero-testamentare introduse prin formula *scris este*, elimină pasajele despre pedepsele divine și referințele la transmiterea profetică a ideii mesianice, sacrifică o serie de prepoziții pentru a deturna funcția sintactică a unor pericope „nedorite" etc. Chiar și Sfintele Evanghelii nu au fost scutite de epurarea așa-ziselor „interpolări iudaizante": Marcion primește în canonul său numai *Evanghelia* lucanică, probabil în virtutea substratului ei păgîno-creștin, a importanței acordate Harului și a tendințelor ascetice pe care le promovează. Pe de altă parte însă, el se pretează și aici la expurgări *pro domo sua*: omite, de pildă, genealogia iudaică a Mîntuitorului, parabola fiului risipitor, prevestirea Patimilor ca împlinire a profețiilor (8, 31, 33), iar în fragmentul care conține cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii îndepărtează epitetul *kainé*, negînd înnoirea și implicit pertinența Vechiului Legămînt. Aceste omisiuni, la care se adaugă o serie de adăugiri nu mai puțin intempestive (*e.g.* inversarea termenilor, cu rezultatul: „N-am venit să plinesc Legea, ci să o distrug") nu l-au împiedicat pe autorul lor să

admită totuși autoritatea istorică a Thorei și valoarea morală a Legii mozaice. „Asediul” marcionit a avut și un revers pozitiv, prin ecourile suscitate în rîndul ortodocșilor: pe de o parte, apologeţii dreptei credinţe au putut insista, în replică, asupra *unităţii* celor două Testamente (adîncind interpretarea tipologică a profeţiilor), pe de altă parte, imixtiunile marcionite au urgentat necesitatea fixării canonului *Noului Testament*, încheiat la sfîrșitul secolului II.

În contrast cu exegeza marcionită, zelatorii gnosticismului cultivă, în aceeași perioadă, o concepţie hermeneutică diferită: ei acceptă în totalitate scrierile primite în comunităţile ortodoxe, dar adaugă acestora propriile lor evanghelii și apocalipsuri, pe care le comentează alegoric și le incorporează într-o tradiţie ocultă. Esoterismul lor se întemeiază pe cîteva texte pauline (*I Corinteni* 2, 10; 13, 12) și pe convingerea că sensul criptic al Scripturii se sustrage înţelegerii profanilor și începătorilor împotmoliţi în închisoarea materiei. „Parabolele” – constată Le Boulluec – „reprezintă terenul favorit al speculaţiilor gnostice. (...) Drama Pleromei trebuie să fie cunoscută, pentru ca parabolele să se dezvăluie și sensul lor profund să apară. Activitatea exegetică devine atunci, ea însăși, un *mijloc de mîntuire*” (p. 165, *s. n.*). Schiţînd numai aceste cîteva direcţii exegetice heterodoxe putem realiza utilitatea unei eventuale prezentări sinoptice a respectivelor curente care, departe de a împovăra istoria Bisericii și subsolurile manualelor, se înfăţișează dimpotrivă ca niște adevărate „ispite constructive” îngăduite de Providenţă spre înnobilarea și depășirea tuturor îndoielilor omenești.

Vom mai zăbovi aici asupra unui singur studiu din volumul pe care îl prezentăm și anume asupra celui dedicat de Monseniorul V. Saxer „lecţiunilor biblice” prezente literal sau contextual în *Actele martirice*. Cercetarea subliniază în principiu interferenţa dintre caracterul *mărturisitor* al Scripturii și conștiinţa profund biblică a celor care au

primit, *in illo tempore*, Botezul sîngelui. Autorul examinează din acest unghi principalele teme martirologice. respectiv: 1. martiriul ca mărturie; 2. martiriul ca profesiune de credinţă; 3. martiriul ca luptă; 4. martiriul ca liturghie; 5. martiriul ca harismă; şi 6. martiriul ca parusie.

Se ştie că din punct de vedere etimologic, martiriul este sinonim cu „mărturia" şi în ocurenţă, el decurge dintr-o evidentă accepţie biblică: *Actele* Îl numesc pe Hristos „martor credincios şi adevărat" şi citează frecvent *Apocalipsa*, unde Mîntuitorul este desemnat prin termenul *martus* (1, 5/3, 14). El este, prin urmare, prototipul martirului creştin, a cărui profesiune de credinţă comportă două laturi: una pozitivă, referitoare la *conţinutul credinţei sale*, o alta negativă, care stabileşte incompatibilitatea acesteia faţă de cultele concurente. Adevăratul *index doctrinae* consistă în adeziunea la monoteism şi în afirmarea dumnezeirii lui Iisus Hristos, numit în majoritatea textelor *pais tou Theou*. În *Acte*, Hristos apare într-o triplă ipostază: El este Cel Care L-a revelat pe Dumnezeu, Cel Care a suferit de bunăvoie răstignirea pentru mîntuirea omului şi totodată Cel Care Se va întoarce într-o zi pentru a-l judeca după faptele sale. Concomitent, martirii văd în Hristos pe Cel Care îi însoţeşte în sacrificiu, pe Cel Căruia Îi încredinţează, la moarte, sufletul şi, bineînţeles, pe Cel de la Care vor primi, în *eshaton*, răsplata veşnică. În toate textele este sesizabilă această mistică de sorginte paulină a imitării lui Hristos şi a unirii cu El prin martiriu. Uneori, intimitatea cu scrierile biblice este nemijlocită, ca în cazul lui Speratus (unul dintre martirii scilitani), care purta cu sine Epistolele Sfîntului Pavel (cf. *A. Scilit.* 12) sau în acela al lui Eupius din Catane, care avea asupra sa un exemplar al celor patru Evanghelii (cf. *A. Eupl.* gr. I, 4).

Atacarea păgînismului – globală şi inflexibilă – se sprijină în egală măsură pe argumentele şi motivele utilizate de Scriptură în acest sens. De la „să piară zeii care nu au făcut

cerul și pămîntul” – imprecaţie preluată din *Ieremia* 10, 11 –, care exprimă atitudinea primară pur „afectivă”, pînă la critica sistematică a idolatriei din *Martiriul lui Apollonius*, schemele polemice binecunoscute („zeii imobili”, sau formula *eidolon cheiropoieton* (cf. *Sirah* 15, 8), se înlănţuie ca într-un florilegiu biblic cu structura narativă schimbată.

Martiriul oferă așadar un prilej unic de mărturisire, o confruntare revelatorie cu „fiarele”, sau cu „gladiatorul egiptean” care alegorizează lupta cu demonul, o ocazie de izbîndă retorică, o experienţă iniţiatică analogabilă Botezului, dar mai presus de toate un prag total, de trăire „teoforă”. Scenariul epic al *Actelor* descoperă, în special în cazul textelor asiatice, trăsături hristologice explicite. *Martiriul Sfîntului Polycarp*, spre exemplu, procedează analogic astfel încît fiecare secvenţă narativă corespunde unui episod analog din Istoria Sfîntă: precum Iisus, Polycarp nu se predă, ci este predat; se ascunde într-o mică proprietate din afara orașului, așa cum El Se retrăsese în Ghetsimani; este trădat de casnicii săi, după cum Mîntuitorul fusese vîndut de Iuda; se roagă îndelung înainte de a pleca spre moarte etc. Nu putem ști dacă lucrurile au decurs într-adevăr astfel, așa după cum nu putem fi siguri dacă referinţele biblice sînt directe sau sînt citate prin intermediul unor *Simboluri* de credinţă. Important este doar faptul că Scriptura creează aici un fel de fundal paradigmatic în stare să garanteze din punct de vedere mistic eficienţa rituală a sacrificiului. Conotaţiile hristologice ale martiriului creștin contrazic orice apropiere între acesta și sinuciderea filosofică, exaltată, spre pildă, de adepţii stoicismului și sugerată de cei dispuși să judece actul ca atare sub specia fanatismului. Martirul nu-și dorește moarte pentru ea însăși, sau din dispreţ faţă de precarităţile lumii, ci tinde exclusiv spre beatitudinea reîntîlnirii cu Hristos, în slavă: printr-un paradox eminamente religios, absenţa impusă de moarte coincide cu suprema prezenţă a Celui Înviat, așa cum observă și Monseniorul Saxer,

comentînd simbolica transcendentală a *Actelor martirice*: „Pe de o parte, imaginea paradisului este cea mai rară dintre toate imaginile lumii de dincolo, în vreme ce aceea a ospăţului sau a coroanei apare frecvent. Pe de altă parte, (ele) se preocupă mai puţin de lumea de dincolo în sine, cît de întîlnirea cu Hristos, Care deschide accesul spre ea. De aceea, martiriul nu este în primul rînd o cheie spre eshatologia creștină a primelor secole, ci rămîne esenţialmente o parusie a lui Hristos venind în întîmpinarea martorilor Săi" (p. 214).

Ultima parte a volumului tratează răsfrîngerea Bibliei în suprastructura estetică și liturgică a Orientului creștin grecofon: primele scene biblice în arta bisericească, Biblia ilustrată în Cappadocia, epigrafia biblică microasiatică, tehnica citatului și maniera alcătuirii antologiilor, de la comentarii la *catenae*, Biblia pelerinilor la Locurile Sfinte, lectura biblică în Liturghia ierusalimiteană etc. Sînt tot atîtea argumente ale faptului că societatea europeană a primului mileniu căpătase, încă de pe atunci, printr-o frecventare asiduă și printr-un studiu transfigurat de evlavie, o turnură spirituală profund biblică, reprezentînd – și nu numai în cazul elitelor – o a doua natură.

Volumul prezentat aici demonstrează, sperăm, din plin, că recursul neîncetat la valorile revelate ale Sfintei Scripturi răsplătește toate așteptările, de la cele sufletești pînă la cele culturale și pastorale, rămînînd totodată cel mai fecund filon de primenire a vieţii Bisericii, dincolo de metamorfoza limbajelor și de enigma mișcătoare a timpurilor. În același plan al concluziilor, ne place să reţinem din lucrarea la care ne-am referit și ideea reconfortantă că, după aproape 20 de secole de umanism creștin, Sfînta Scriptură își menţine potenţialul inepuizabil de sensuri, îmbogăţindu-se din ea însăși cu înţelesurile duhovnicești pe care, călăuziţi de magisteriu infailibil al Bisericii, continuăm să i le atribuim.

(„Ortodoxia", nr. 1, ianuarie-martie 1988)

Patristica Mirabilia[1]

Nu vom intra direct în subiectul pe care îl anunțăm, și aceasta nu atît din dorința de a transforma textul care face obiectul prezentei recenzii în pretext al unor digresiuni personale, cît din convingerea intimă că, procedînd astfel, vom putea reliefa cu mai multă responsabilitate calitățile unei scrieri cu adevărat eminente.

O carte nu se făurește singură. Ea presupune – lucru evident – nu numai lanțul imemorial al Tradiției, ci și întreaga lume în care pătrunde și care încearcă să se purifice prin ea pentru a deveni, poate, mai bună. Orice nouă izvodire camuflează sau, dimpotrivă, exaltă un patos al cărui tragism secret nu poate scăpa inteligenței atîta vreme cît realitatea lui, ținînd de ordinea evenimentului interior, se situează mai presus de propozițiile esteticului, pe teritoriul misterios al creativității.

Exigențele pe care erudiția modernă și le-a impus, trecînd utopia exhaustivului din registrul încercărilor individuale în acela al eforturilor colective, sînt fără îndoială pozitive atunci cînd caută să rezolve tensiunea dintre acumulările informaționale mereu mai copleșitoare și capacitățile fatalmente limitate ale oricărui cercetător izolat. Cu toate acestea, „spiritul de echipă” este purtătorul unor limitații deloc neglijabile, căci – așa cum observa Pascal[2] – „multitudinea care nu se

[1] Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, 422 pagini.

[2] Blaise Pascal, *Pensées* (d'après l'edition de M. Brunschwigg), Collection Gallia, Paris et Londres, f. a., fgr. 871, p. 390.

reduce la unitate naște confuzia, iar unitatea care nu depinde de multitudine naște tirania". Nu pledăm, desigur, pentru resurgența „individualismului" intelectual, situat astăzi față în față cu nu mai puțin distantul „mit al specialistului", dat fiind că aceste ideotipuri coboară împreună dintr-o perfect nefastă răstălmăcire a conceptului de universalitate. Ceea ce dorim mai degrabă să subliniem este urgența de a regăsi συμφωνία dintre inimă și gînd, impecabil orchestrată în epoca Părinților, dar categoric risipită în aventura mentală a Timpurilor Moderne. Această problemă va rămîne suspendată atît timp cît ne complăcem în comoditatea pedantă a imperativului moralizator. Căci iată, ideea respectivă pare deja compromisă prin coliziunea dintre două „moduri de întrebuințare" reciproc intolerante și suficiente, care trădează esența amintitului raport exact atunci cînd o cred, în sfîrșit, identificată. Este vorba de disprețul mutual pe care și-l rezervă *cultura ciclopică a mărunțișului și incultura pietismului ofensiv* atunci cînd se confundă, perfid și arbitrar, cu erudiția și respectiv cu religiozitatea autentică.

Sacris erudiri înseamnă însă cu totul altceva, și cartea pe care o vom prezenta în cele ce urmează – adevărată mărturie a logodnei necesare dintre cultură și spiritualitate – demonstrează pe deplin acest lucru, refuzînd soluția nedorită a resentimentului trufaș prin blînda putere a exemplului.

Titlul însuși concentrează emblematic uimirea fertilă așezată la originea acestei lecturi avizate din Părinții Bisericii, iar smerenia și cugetarea, fidelitatea și admirația exactă, simțul critic și apologetic, pertinența comparațiilor și darul adăpării *ex fontibus* sînt numai cîteva dintre dimensiunile florilegiului pe care ÎPS Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, ni-l oferă în această mirabilă carte.

Ne îngăduim de acum să purcedem la examinarea propriu-zisă a volumului, care se inaugurează printr-un capitol de „Fundamentări teoretice la Sfinții Părinți". Această primă

secţiune îşi propune să măsoare adevărata statură intelectuală a scriitorilor patristici, să îndepărteze prejudecata „unilateralităţii" lor teologice şi să evalueze contribuţia Părinţilor în cele mai diverse domenii culturale. Întîietatea preocupărilor doctrinare este justificată în contextul logic şi socio-cultural al întîlnirii dintre creştinism şi păgînismul mediteranean aflat în plină decadenţă. Dar încă de atunci, *philosophia Christi*, acest nume erasmian al teologiei, desemna nu numai uriaşul efort de abolire a politeismului prin controverse dogmatice, ci şi proiectul monumental de a asimila cultura greco-latină în corpul Bisericii, evitînd în acelaşi timp fanatismul demolator şi pericolul sincretismului. Tînăra religie nu s-a pomenit pe neaşteptate în faţa unui titan agonizant, pentru că fără Întruparea Mîntuitorului Iisus Hristos însăşi această agonie nu ar fi fost probabil niciodată declarată şi resimţită ca atare. Creştinismul a accelerat într-adevăr descompunerea structurilor sociale şi religioase ale Antichităţii, dar nu la modul „obiectiv" în care acest efect avea oricum să se producă sub presiunea migraţiilor, ci la nivelul mult mai profund al *mentalităţilor*, pe care dorea să le modifice printr-o grandioasă reinterpretare a istoriei. Acest proces de convertire abisală s-a desfăşurat, chiar şi atunci cînd obstinaţia elitelor păgîne a creat situaţii conflictuale, cu mijloacele irenice ale culturii, pe care Sfinţii Părinţi le-au mînuit în deplină cunoştinţă de cauză. Opera lor nu exprimă *polyloghia* eclectică a diletantismului superior, cît *polytropia* unor înfăptuiri intelectuale din care civilizaţia europeană se hrăneşte şi astăzi, chiar dacă, din păcate, ea este uneori nevoită, alteori tentată, să-şi ignore sau să-şi deprecieze începuturile.

Stimulată de faimosul edict din 313 (şi ce fapt al spiritului nu-şi află temeiurile în pace şi libertate?), Biserica lui Hristos a putut odrăsli marile figuri care vor domina – de la altitudinea veacului de aur – întregul prim mileniu al istoriei creştinismului. Pentru început, ÎPS Mitropolit Dr. Nicolae

Corneanu ne prezintă o parte din ceea ce figurează în manualele noastre la capitolul de „istorie a patrologiei", sub aspectul unor prime „elemente de istorie literară la Sfinţii Părinţi" (pp. 7-15), de la referatele incidentale datorate istoricilor Eusebiu, Socrate, Sozomen și Rufin de Aquileea pînă la marile cataloage „De viris illustribus" întocmite cu un excelent instinct al continuităţii de Fericitul Ieronim, Ghenadie din Marsilia, Isidor de Sevilla și Ildefons de Toledo. Remarcăm aici cu titlu de ipoteză un lucru pe care îl socotim interesant: de îndată ce creștinismul a triumfat în Răsărit, genul „istoriei literare" s-a exilat treptat din perimetrul microasiatic originar în extrema opusă a Occidentului barbarizat, demonstrînd *ipso facto* profunda sa dependenţă de obiectivele imediat misionare și apologetice. Realitatea acestui transfer „geografic" nu diminuează importanţa pionieratului istorico-literar al respectivelor texte, dar poate pune mai bine în valoare faptul că, spre deosebire de creaţiile similare ale anticilor, produse într-o ambianţă de pașnic sybaritism și rafinament alexandrin, ele au apărut într-un climat spiritual dominat, dimpotrivă, de handicapul unei tradiţii precare și de ideea, altădată absentă, a competiţiei.

Aflăm dintr-un studiu complementar – intitulat „Critica literară în epoca patristică" (pp. 16-26) – că amintitele lucrări descinse din arhetipul ieronimian conţin și judecăţi de valoare relevante din această perspectivă. Nu vom fi decepţionaţi de aparenta convenţionalitate a aprecierilor strecurate în primele istorii literare creștine de îndată ce ne vom aminti imensa autoritate de care se bucura *locul comun* în sistemul didactic al elenismului. În pofida riguroaselor clasificări operate de Aristotel, școala continuă să ofere ucenicilor săi serii standardizate de *exempla*, în care confuzia dintre etic și estetic sau aceea dintre filosofic și mitologic coabitau cu alambicările unui retorism de multe ori excesiv.

Marile calităţi, dar și gravele minusuri ale discursului literar de tip „elenistic" vor marca, desigur, scrierile unor altminteri buni teologi ca Origen, Lactanţiu, Ciprian, Prosper de Aquitania printre latini, sau Sfîntul Vasile de Cezareea printre greci, fiind cumva depășite abia prin opera Patriarhului Fotie, scriere de o frapantă modernitate, „care de altfel pune bazele unei adevărate critici literare" (p. 21). Trebuie să recunoaștem că de cele mai multe ori încercăm să-i reducem pe Sfinţii Părinţi la condiţia de *precursori* ai propriilor noastre idei; dar acest optimism, întemeiat pe supoziţia unei „evoluţii" neîntrerupte, trebuie acceptat *cum grano salis*. Există cazuri cînd este preferabil să înregistrăm mai degrabă *diferenţele* sau chiar *hiaturile* diacroniei, făcînd necesari și ambiţioși pași înapoi spre vremea patristică, pentru a surprinde natura unor stileme, dar mai ales intenţiile autorilor înșiși, în propriul lor sistem de referinţă, acolo unde s-au născut și au fost, pentru prima dată, înţelese. Indiferent însă de opţiunile noastre de metodă, admitem fără rezervă faptul că „Părinţii Bisericii au realizat și în acest sector tot ceea ce le-a îngăduit vremea în care au trăit. Ei sînt veriga de aur care leagă o lume, ce se năștea sub semnul lui Hristos, de o alta, care murea sub stigmatul idolilor. Părinţii Bisericii sînt aceia care, culegînd din clasicism tot ce era mai de preţ, au contribuit la mersul înainte al culturii de care beneficiem azi" (p. 25).

Amintitelor preocupări de istorie și critică literară incipientă li se asociază o seamă răzleţită de „încercări portretistice" (pp. 27-33), realizate în aceeași bună tradiţie clasică (Teofrast, Tucidide, Plutarh), dar net îmbogăţite prin cercetarea conturelor lăuntrice, iniţiată abia în contextul noilor concepţii morale promovate de creștinism. Victimele marilor flageluri contemporane Părinţilor (frigul, foametea, epidemia de ciumă etc.), dar și sclavii unor patimi general-umane (invidia, cochetăria), prind viaţă în „portretele" selectate de Înalt Prea Sfinţia sa, demonstrînd *a fortiori*

înzestrările scriitorilor patristici, de la acuitatea observaţiei psihologice pînă la efectul pedagogic obţinut prin ironie antifrastică, sau cel de supremă sinteză caracteriologică, în cazul supranumelor hagiografice.

Un eseu de solidă documentare abordează în prelungirea aspectelor semnalate anterior legătura dintre *„studiul logicii și Sfinții Părinți"* (pp. 34-49). Observăm dintru început că – în afara excursurilor de logică medievală inserate de Anton Dumitriu în excepţionala sa *Istorie a Logicii* – această problemă de fapt fundamentală a fost aproape cu desăvîrșire ignorată în studiile patristice de la noi. Chiar dacă această situaţie se explică prin identificarea aleatorie a gîndirii logice cu terifiantul δαίμων al scolasticii, ea nu este de aceea mai puţin păgubitoare, căci, așa cum reiese cu limpezime din studiul menţionat, instrumentul logicii a stat, cu un mileniu mai devreme de teologia Sorbonei, la îndemîna autorilor patristici, care, de la Origen, Tertulian, Boeţiu și Marius Victorinus pînă la Sfinţii Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin, au păstrat cu sfinţenie moștenirea *organonului* aristotelic, punînd-o fără teamă în slujba adevărului lui Hristos. Așa cum viziunea filocalică nu s-a înstrăinat niciodată de exigenţa calofiliei, marea Teologie a Părinţilor nu a uitat că reprezintă, în fond, cea mai de preţ dintre epifaniile Logosului.

Capitole separate privesc, de asemenea, contribuţia Părinţilor în domeniul *criticii de artă* (pp. 50-60) – cu afirmaţii limitate la triada μίμησις, κάθαρσις, συμπάθεια –, *al teoriei muzicale* – care „moralizează" *more antiquo*, corupînd adesea, ca în cazul lui Boeţiu, rînduielile celor vechi (pp. 61–70) și în sfîrșit în cel, cu mult mai vast, al cercetării știinţifice. În acest ultim punct, autorul notează cu deplină îndreptăţire faptul că „spre deosebire de părerea superficială ce ar putea să și-o facă cineva în legătură cu domeniul preocupărilor Sfinţilor Părinţi, socotindu-l limitat doar la sfera valorilor spirituale și la realităţile suprasensibile, parcurgerea

atentă a operelor rămase de la ei ni-i arată interesîndu-se de rezultatele obţinute în cercetarea ştiinţifică şi bazîndu-se pe raţiune, pe experienţă, pe datele simţurilor" (p. 72). E adevărat că priceperea Părinţilor în disciplinele pozitive nu a fost trecută cu vederea de istoricii serioşi ai ştiinţei europene, dar nu este mai puţin adevărat că o seamă de principii gnoseologice formulate de ei şi repede încadrate sub specia fabuloasă a *Fiziologului* au rămas neştiute, îngăduind astfel empirismului englez să-şi asume mai departe gloria nemeritată de a fi deschis în acest domeniu porţile modernităţii[3]. Contribuţiile Părinţilor în matematică, biologie, medicină, astronomie, cosmografie sau cartografie ni se par cu deosebire importante din două puncte de vedere valabile, credem, dincolo de „carenţele" discursului patristic într-o protoistorie a ştiinţelor: ideea că fertilitatea ştiinţei nu depinde exclusiv de informaţia cuantificabilă, avînd în acelaşi timp nevoie de prezenţa Imaginarului; şi aceea că studierea văzutului – adevărată „peratologie" – presupune un continuu dialog existenţial cu nevăzutul.

Preţiosul volum al ÎPS Dr. Nicolae Corneanu se ocupă în continuare cu anumite *„momente semnificative din perioada patristică"*. Un prim studiu ne oferă amănunte captivante cu privire la cea mai celebră dispută păgîno-creştină, respectiv aceea dintre Celsus şi Origen, al căror *background* religios, filosofic şi ideologic este reconstituit cu minuţiozitate. Un text de referinţă pentru curioşii adevăratului „Discurs adevărat" (pp. 89-109).

Nu mai puţin oportună ni se pare iniţiativa de a „încatena" o seamă de *„ecouri vechi şi noi ale vieţii Sfîntului Antonie cel Mare"* (pp. 110-125). Această veritabilă „antoniadă" pune în

[3] Moştenirea patristică a fost mai bine exploatată în cazul aserţiunilor. În *Teorii ale simbolului* (Ed. Univers, Bucureşti, 1983), pentru a nu da decît un exemplu, Tzvetan Todorov relevă cu argumente culese pe text originea augustiniană a semioticii occidentale.

pagină principalele referinţe la viaţa şi apoftegmele marelui ascet, analizînd cu prioritate firească armonicele precreştine ale prototipului hagiografic atanasian (Porfiriu, *Viaţa iui Pythagora*; Filostrat, *Viaţa lui Apoloniu din Tyana*), dar subliniind în acelaşi timp – împotriva celor care au contestat istoricitatea respectivului document – originalitatea intrinsecă a concepţiilor mistice pe care le propune. Urmează o interesantă istorie a textului atanasian prin oglinda textelor pe care le-a inspirat, într-o zămislire neîntreruptă de fervoare, dar şi de balast apocrif. Ancheta se încheie cu o salbă de „ecouri" antoniene post-patristice, medievale şi moderne (O. Wilde, Flaubert, A. France, M. Maeterlinck etc.), care contestă implicit teza ciclurilor culturale închise ermetic, sugerîndu-ne totodată necesitatea de a privi cu mai multă atenţie remanenţele discrete, dar nu şi neglijabile ale trecutului.

O versiune înnoită a faimoasei omilii *Ad adolescentes* ni se pare a fi următorul text despre „pregătirea şcolară a Sfinţilor Trei Ierarhi" (pp. 126-136). Cu toate că tema aceasta este canonic reluată cu prilejul fiecărui nou an şcolar din învăţămîntul teologic ortodox, consecinţele ei profunde sînt adeseori obnubilate de mulţumirea exterioară a unei retorici festive, nemaiajungînd să rodească pe măsura chemărilor ei exemplare. Studiul ÎPS Dr. Nicolae Corneanu tratează tema anunţată într-un context a toate ziditor; Sfinţii Trei Ierarhi, al căror *bildungsroman* priveşte pe studenţii teologi din toate timpurile, nu mai apar ca nişte personaje imobilizate prin abuz de superlative, înfăţişîndu-ni-se „aşa cum au fost": nişte tineri foarte dotaţi, iubitori de Dumnezeu şi binecuvîntaţi de Acesta, care încercau cu folos să se desăvîrşească din punct de vedere moral şi intelectual, chiar şi atunci cînd viaţa cotidiană îi confrunta cu inerţiile păgînismului sau cu frivolitatea glumelor studenţeşti.

Tot unul din Sfinţii Trei Ierarhi face apoi obiectul unor investigaţii doctrinare sistematice menite să evidenţieze

„Strădaniile Sfîntului Vasile cel Mare pentru Unitatea Bisericii" (pp. 137-161). Piesă de rezistenţă a volumului, textul acestui remarcabil eseu ecleziologic – apărut și peste hotare[4] – își propune să prezinte situaţia istorică a Răsăritului creștin într-o „epopee atanasiană contra arianismului" și schisma meletiană din Biserica Antiohiei, elementele Unităţii așa cum erau ele gîndite de genialul Episcop din Cezareea (Tradiţia, dragostea și pacea, prietenia corifeilor, contactele), precum și motivele mai mult sau mai puţin obiective care au subminat reușita eroicului program de pacificare propus spre adeziunea contemporanilor săi de către ilustrul părinte cappadocian. „Strădaniile Sfîntului Vasile pentru Unitatea Bisericilor" – scrie autorul în finalul studiului amintit – „sînt la fel de actuale și în vremea noastră. Există anumite analogii mai mult decît semnificative: aceeași dorinţă a Răsăritului creștin de a se înţelege cu Apusul creștin, același apel la unitate, la dragoste, la pace; aceiași teologi nu se înţeleg prea mult asupra unui număr de dogme. [...] Metodele ecumenismului lui Vasile, adică răbdarea, înţelepciunea și dragostea faţă de credincioși, vor putea însă învinge încă o dată. Să nădăjduim că va fi o victorie definitivă" (p. 161).

A treia secţiune a volumului pe care îl prezentăm, intitulată „Probleme de pietate la Sfinţii Părinţi", se constituie într-un mic tratat de anatomie a religiozităţii, care analizează *inter alia* „farmecul pustiului", păcatul limbuţiei și virtutea tăcerii, faimosul *donum lacrymarum*, originea monahismului etc. Sînt pagini frumoase, eliberate din armura rigorilor de aparat, care transmit ceva din vibraţia discretă a experienţei personale, păstrînd într-o manieră aproape paulină dreapta cumpănă dintre necesara severitate parenetică în faţa nudităţii păcatului și diaconia sublimă a „mîngîierii fraţilor"

[4] *Verbum Caro*, an. XXII, nr. 88, pp. 172-196, *apud* nota 1 de la p. 137.

Secţiunea penultimă se interesează, în cadrul relaţiilor dintre „Sfinţii Părinţi şi unele aspecte ale societăţii vremii lor" (pp. 229-309), de problema particulară a cenzurării luxului feminin în scrierile patristice. Această chestiune ni se pare a fi de două ori delicată, şi ÎPS Dr. Nicolae Corneanu a izbutit aici un veritabil tur de forţă auctorială, dacă ne gîndim la dificultatea de a actualiza concepţia patristică despre „lux", evitînd simultan alunecarea în trivial şi capcanele unui rigorism anacronic. Problema oportunităţii şi a semnificaţiilor luxului (feminin sau nu) depăşeşte – aşa cum a arătat, printre alţii, R. Barthes – sfera liberului-arbitru individual, constituindu-se într-un amplu „sistem al modei" care se repercutează în cele mai diverse etaje ale psihismului colectiv şi încifrează concomitent aşa-numitul *Zeitgeist*. Măcar din acest punct de vedere, imperativul *„luxuriam coercere"* este incompatibil cu orice simplificare dualistă, cu orice proces de intenţie în alb şi negru.

Mai mult decît atît, disputa patristică în jurul luxului feminin (cf. Fericitul Ieronim: „Aceste podoabe nu vin de la Dumnezeu, ci sînt o perdea după care se ascunde Antihrist") reia prin extrapolare suspiciunile asupra prezumptivului misoghinism medieval, incontestabil sub raport formal, dar încă discutabil dacă interpretăm corect valenţele pur retorice ale diatribei tîrziu elenistice (cf. de ex. τόπος-ul referitor la *celibatul înţeleptului*), precum şi contrapartea decisivă a textelor mariologice.

Cercetarea întreprinsă de autor frizează numai pe alocuri teoreticul, mulţumindu-se cu „dosarul" lexical, moral şi psihologic al problemei în cauză, pe care îl alcătuieşte cu o eminentă acrivie a „realiilor". Avem de a face cu un sinoptic aproape exhaustiv (Antichitatea greco-latină, *status quaestionis* în mentalitatea biblică), încheiat cu ample excerpte din scrierile Părinţilor Bisericii, de la „polymathicul" Clement Alexandrinul sau intransigenţii africani Tertulian şi Ciprian, cu valoarea unor iniţiatori, pînă la marile piscuri Ieronim, Ambrozie, Augustin,

Paulin al Nolei, dar mai ales Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Isidor Pelusiotul, Asterie al Amasiei și Ioan Gură de Aur, tratat într-un subcapitol distinct tocmai pentru că aprofundează repertoriul critic al predecesorilor săi (ἡ κόσμησις este un act anticreatural, superioritatea frumuseții morale etc.), punînd luxuria și pe seama viciilor de educație sau pe aceea a pretențiilor tacite emise în acest sens de bărbați.

Ultima parte integrantă din *Patristica Mirabilia* se numește „Simboluri religioase în interpretarea Sfinților Părinți" (pp. 313-388). Remarcînd competența acestor încercări de hermeneutică a structurilor religioase, admirînd anvergura comparatistă a referințelor culturale sau abilitatea de a stabili genurile proxime, fără a eclipsa creativitatea teologiei patristice în fiecare dintre problemele atacate, am evocat printr-o analogie, pe care n-o socotim improprie, figura regretatului Jean Daniélou. Raritatea cercetărilor asupra simbolismelor religioase și ușurința cu care ignorăm îndeobște această gravă lacună sînt parțial, dar promițător, compensate de excelentele contribuții ale ÎPS Dr. Nicolae Corneanu la decriptarea marilor metafore ale spiritualității care sînt: calea sau drumul, podul, scara, muntele și fîntîna sau izvorul.

Volumul se încheie printr-un breviar de tălmăciri patristice (pp. 391-426), în sinea căruia autorul a preferat să includă „corespondența dintre Sfîntul Vasile cel Mare și retorul Libaniu", un text al Sfîntului Varsanufie „despre opiniile lui Origen, Evagrie și Didim", precum și micul opuscul damaschinian „despre cele opt duhuri ale răutății". Cele trei fragmente sînt prefațate de scurte note explicative dăruite cu o la fel de grațioasă eleganță a stilului, care ne face să cităm aici un întreg pasaj referitor la natura relațiilor dintre ctitorul „Vasiliadei" și arhitectul profan al oratoriei hrisostomiene de mai tîrziu. Ceva n-au putut totuși ocoli, cu toată iscusința lor în mînuirea cuvintelor, și poate că nici n-au voit: prăpastia care despărțea pe un creștin de un păgîn. Libaniu, care a

apărat cu atîta înverșunare bunurile culturale ale unei lumi în agonie – și discursul său „în apărarea templelor" ne stă drept mărturie –, nu putea să uite că prietenul său cu care coresponda se afla în fruntea celor care amenințau cele mai de preț comori ale sufletului său; la rîndul său, Vasile, care și-a închinat întreaga viață slujirii lui Hristos, nu putea trece cu vederea că fostul său magistru se încăpățîna pentru apărarea unor poziții în realitate pierdute. Scîntei mai sar ici și colo din pana unuia sau altuia. Dar observațiile lui Libaniu, voalate de o oarecare melancolie, sînt totuși senine și nepătimașe, iar replicile lui Vasile demne și pline de condescendență, ca venind din partea unui prinț al Bisericii. Unul e conștient de prăbușirea idealului său, dar ezită s-o mărturisească; altul e plin de conștiința biruinței pe care a repurtat-o religia sa, dar regretă părțile bune ale adversarului său învins, care, o știe bine, vor dispărea odată cu acesta (p. 395).

Cîndva, cei vechi obișnuiau să exclame: *finis coronat opus!*, și în acest sens pasajul redat mai sus sintetizează întregul duh care a făcut din volumul prezentat aici o pasionantă analiză a relațiilor dintre „Atena și Ierusalim" sau a acelora dintre „Olimp și Tabor", în epoca de infinitezimale mutații tonale, dar și de grozave prăbușiri care a desăvîrșit „făptura nouă" exaltată de Sfîntul Apostol Pavel (καινὴ κτίσις, *nova creatura*, *II Corinteni* 5, 17). Prin fiecare dintre paginile sale, *Patristica Mirabilia* îmbogățește teologia românească, dar ne învață mai ales să-i citim neîncetat pe Părinți, pentru a-i redescoperi dincolo de șablonul nivelator, în profunzimea inefabilă și nepieritoare a tezaurului pe care ni l-au încredințat.

În rest, ne mărturisim speranța că aceste notații vor izbuti să se constituie într-o invitație la grabnica parcurgere a volumului pe care îl celebrează, în ciuda lapidarității de care s-au făcut vinovate.

(„Biserica Ortodoxă Română", nr. 3-4, martie-aprilie 1988)

Christian Spirituality[1]

Se vorbește tot mai mult – cu o insistenţă rînd pe rînd orgolioasă și neliniștită – despre caracterul „alexandrin" al culturii contemporane. Ca judecată a simţului comun, diagnosticul acesta, care confundă în realitate „alexandrinismul" și „cultura de tip alexandrin", camuflează sub aparenţa unei încadrări critice o secretă intenţie peiorativă. În ultimă analiză, este vorba de același fenomen, valorizat însă din două puncte de vedere diferite: istoria comportamentelor și respectiv cea a mentalităţilor. Ambele perspective au ca „punct de fugă" un model concret-istoric de cultură (ideo-tipul elenistic generat în Alexandria Egiptului de la întemeierea metropolei pînă în secolele III-IV d. Hr.), transformat ulterior în paradigmă spirituală situată în același timp dincolo de istoria liniară și dincoace de morfologia diverselor ideologii personale sau colective. Domeniul de definiţie al celor două perspective se poate stabili printr-o „secţiune" etimologică, pentru că drumul de la „alexandrinism" la „cultura de tip alexandrin" este echivalent cu drumul de la *sincretism* (ὁ συγκρητισμός) la *sinteză* (ἡ σύνθεσις). Prin acomodări succesive, impactul mai multor culturi se rezolvă finalmente într-o unitate de sine stătătoare. Hazardul coliziunilor iniţiale se „raţionalizează", altfel spus, într-o creaţie politică (toleranţa mutuală în limitele unui Stat) și spirituală (armonizarea „contrariilor" prin asimilare).

[1] *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, Edited by Bernard McGinn and John Meyendorff in collaboration with Jean Leclercq, Crossroad, New York, 1986, 502 pagini.

Nu este cazul să zăbovim aici asupra eficienţei acestei tipologii. Reţinem doar faptul că Alexandria a contribuit direct la impunerea creștinismului în spaţiul mediteranean. Mai mult decît atît, structura „culturii de tip alexandrin" (spiritualism platonic, esoterism, exegeză alegorică, gnoză) a stat la baza principalelor mișcări de autoreformare din istoria Bisericii, fertilizînd prin „renașteri" periodice zonele devitalizate. Orientîndu-se către spiritualitatea alexandrină (prin redescoperirea Părinţilor filocalici, a origenismului, dar și a iudaismului inter-testamentar), cercetătorii zilelor noastre admit și subliniază de fapt marea datorie a umanităţii civilizate faţă de Egiptul elenistic. Căci Alexandria, această Utopie a Cunoașterii, ilustrează experienţa unei Împăcări universale sau – în termeni mai tehnici – creativitatea așa-numitului fenomen de *aculturaţie*. Preeminenţa dialogului între religii, culturi și tradiţii într-o lume finalmente conștientă de inutilitatea propriilor ei segregaţii este în mare măsură o consecinţă a recuperării experienţei alexandrine. Pe de altă parte, alexandrinismul contemporan moștenește *mutatis mutandis* și patologia fenomenului originar pe care îl reeditează. Aici trebuie pomenite, printre altele: o anumită fascinaţie a gratuităţii, excesul spiritului ludic, abuzul de rafinament „instrumental", manierismul și preţiozitatea expresiei, supraestimarea „formelor", exaltarea detaliului, euforia reductibilităţii, dar și tendinţele totalizante etc. Este limpede că discursul modern suferă influenţa acestor factori, subsumabili în sfera grecescului ὕβρις. În cazul dezbaterilor „post-moderniste" ea este chiar teoretizată la modul unei ideologii a discontinuităţii, fragmentarismului și excentricităţii. În orice caz, neoalexandrinismul de care ne ocupăm reconstruiește tradiţiile Umanismului prin înseși armele cu care – aparent – îl combate. Axate *lato sensu* pe conceptul de interdisciplinaritate, demersurile menite să suprime autotelia și hermetismul Disciplinelor

Specializate deschid (nu întotdeauna fără să știe) calea spre o nouă sinteză.

Am considerat că este necesar să introducem prin rîndurile precedente lucrarea pe care o vom prezenta în cele ce urmează.

Ne referim la *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century* – editată de Bernard McGinn și John Meyendorff, în colaborare cu Jean Leclercq. Volumul – un eveniment al literaturii teologice internaţionale – face parte dintr-o Enciclopedie a Spiritualităţii Mondiale, în 25 de volume –, la elaborarea căreia au participat circa 450 de specialiști. Așa cum aflăm din Prefaţa generală a seriei – publicată și în fruntea acestui al 16-lea volum –, coordonatorii proiectului au solicitat colaborarea unor specialiști din *interiorul* fiecărui spaţiu analizat, astfel încît fiecare expunere să reflecte, alături de „datele obiective”, și experienţa existenţială a autorului ei. Proiectul ţine seama de cel puţin două fenomene caracteristice pentru cea de-a doua jumătate a secolului nostru: interesul crescînd pentru „spiritualitate” și extinderea contactelor inter-religioase, mai cu seamă între creștinism și religiile orientale. Schema generală a lucrării cuprinde următoarele arii spirituale; primele cinci volume abordează spiritualitatea popoarelor arhaice din Asia, Europa, Africa, Oceania și cele două Americi (structuri religioase „pierdute” sau păstrate exclusiv în cadre tribale limitate). Următoarele cinci volume studiază religiile orientale „vii” (spiritualitatea hindusă timpurie, jainismul, hinduismul postclasic și sikh, două volume rezervate spiritualităţii buddhiste, alte două celei taoiste și confucianiste). Volumul 12 documentează religiile micro-asiatice străvechi (*i.e.* spiritualitatea zoroastriană, sumeriană, asiro-babiloniană și hitită). Celor două volume care privesc spiritualitatea iudaismului li se adaugă acela consacrat spiritualităţii mediteraneene clasice

(*i.e.* egipteană, greco-romană). Studiul spiritualităţii creştine ocupă trei dintre volumele seriei (16-18).

Întîiul – şi cel pe care îl vom recenza aici – delimitează primele 12 secole d. Hr. Celelalte două circumscriu mişcările spirituale tîrziu-medievale, cele din perioada Reformei, a catolicismului post-tridentin şi a Timpurilor Moderne. Ultima parte a colecţiei prezintă pe rînd: spiritualitatea islamică (2 volume), mişcările esoterice moderne, spiritualitatea şi tendinţa spre secularizare, întîlnirea spiritualităţilor în prezent şi în perspectivă, precum şi un *Dicţionar al Spiritualităţii în Lume* care completează întregul corpus cu un binevenit glosar terminologic. Am înşirat tematica acestei enciclopedii pentru a-i sublinia singularitatea: este într-adevăr primul efort ştiinţific de acest gen, dacă ne gîndim că marile Enciclopedii religioase de pînă acum păstrau structura dicţionarului (articole dispuse alfabetic) şi „amestecau" palierele (cultul, cultura *realia*, teologiile, dezvoltarea istorică), sau dacă avem în vedere faptul că demersurile similare puse sub patronajul Bisericii se limitau – chiar atunci cînd se refereau exclusiv asupra spiritualităţii – la aria creştinismului. Tratarea tuturor formelor de spiritualitate istoric atestate în ansamblul unitar al unei enciclopedii reprezintă mai mult decît o modificare a formulelor editoriale deja acreditate: asistăm la o mutaţie de amploare, datorată sintezei spre care tinde neoalexandrinismul contemporan (v. *supra*), fără ca acest „stadiu al confluenţelor" să comporte sau să forţeze în vreun fel sincretizarea elementelor intrate în contact. Fără a se limita la juxtapunerea diverselor tradiţii, enciclopedia de care vorbim încearcă să edifice, să articuleze un climat de apropiere comprehensivă, de „simpatie penetrantă" între spiritualităţi la nivelul singurului gen proxim irecuzabil, respectiv *noosfera* sau învelişul intelectual al planetei.

Dat fiind că morfologia conceptului de spiritualitate (şi adeseori chiar sintaxa conexiunilor sale) diferă – în proporţii

variabile – de la o tradiţie religioasă la alta, enciclopedia recurge la asistenţa unor discipline auxiliare (psihologie, sociologie, filosofie), în scopul unei departajări corecte a contextelor; în treacăt fie spus, se poate presupune că setul categorial pus în joc rămîne „europocentric" atît în cazul paralelelor, cît și în acela al analizelor contrastive. Colectivul general de redacţie (din care a făcut parte și regretatul Mircea Eliade) a fost de la început conștient de faptul că întreprinderea pe care o patronează inovează pe terenul metodelor de studiu și al programelor academice, dar reiterează în același timp *cea mai veche activitate intelectuală cunoscută*, *i.e.* „transmiterea înţelepciunii spirituale". Privind lucrurile într-o atare perspectivă, sîntem autorizaţi să subliniem – dincolo de „pozitivitatea" exterioară a textului – natura religioasă a întregului demers, care devine el însuși un „moment" în Istoria spiritualităţii planetare (*„global spirituality"*).

Introducerea volumului nostru are ca motto versetul de la *II Corinteni* 3, 6: τό γάρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα Ζωοποιει și reliefează *permanenţa interiorităţii* în religia creștină. Totuși, deși Noul Testament folosește frecvent termeni ca πνεῦμα sau πνεῦματικος – cunoscuţi și în Apus prin echivalenţa lui *spiritus, spiritualis* sau chiar *spiritualitas* –, creștinii de astăzi nu au o reprezentare întotdeauna coerentă asupra „spiritualităţii" în genere. În accepţiile sale curente, termenul desemnează cel mai adesea excesele mortificării, ale pesimismului și negativismului, așa cum au viciat ele Istoria Bisericii, în virtutea tuturor intransigenţelor, de la encratiţi și evagrieni pînă la bogomili și cathari. Confruntaţi cu persistenţa acestei răstălmăciri „maximaliste", autorii volumului au căutat o formulă de concordie menită să reabiliteze termenul ca atare deodată cu adevărul pe care îl cuprinde. Definiţia lor – avansată sub rezerva ipotezei de lucru – este următoarea:

„Spiritualitatea creștină este experiența trăită a credinței creștine, atît în formele ei generale, cît și în cele mai speciale... Spiritualitatea poate fi deosebită de doctrină prin faptul că ea nu se concentrează asupra credinței în sine, ci asupra reacției pe care credința o suscită în conștiința și practica religioasă. Ea se poate deosebi totodată de morala creștină prin faptul că nu tratează toate acțiunile umane în legătura lor cu Dumnezeu, ci numai acele acțiuni în care legătura cu Dumnezeu este imediată și explicită" (pp. XV-XVI). Distincțiile și precizările acestei definiții se regăsesc în toate contribuțiile care articulează volumul.



Un prim eseu privește relația dintre Biblie și spiritualitate. Am semnalat cu altă ocazie recentele dezvoltări ale studiilor biblice, rolul Scripturii în conformarea primelor comunități și în emergența diferitelor mistici (v. prezentarea volumului *Le monde grec ancien et la Bible* din cadrul colecției *Bible de tous les temps*, Beauchesne, Paris, 1985 *sq.*, în „Ortodoxia", nr. 1/1988). Sandra M. Schneiders (Profesor de Noul Testament la Școala iezuită de Teologie din Berkeley, California) studiază baza istorică a celor două monoteisme (exodul Evreilor din Egipt, Testamentul sinaitic, învierea lui Iisus Hristos), fixînd în jurul anilor 60 d. Hr. ruptura definitivă dintre Biserică și Sinagogă. Chiar dacă Apostolii Petru și Pavel au preluat limbajul religios al Scripturilor iudaice, separarea celor două idiomuri s-a operat prin intermediul a două sisteme diferite de așteptare: Evreii continuau așteptările mesianice, pe cînd Creștinii trăiau deja în orizontul Parusiei. Prima sugestie de „canonizare" a Scripturilor Apostolice apare în *II Petru* 3, 16. Exemplele se înmulțesc către mijlocul secolului II (*e. g.* Justin Martirul, *Apologia* 1, 67). Odată cu Marcion,

controversa asupra canonicităţii (adiacentă disputelor referitoare la raportul doctrinar dintre cele două corpusuri sacre) intră într-un stadiu acut și paneclezial. Cu Meliton de Sardes, (*170*), Biserica vorbește pentru prima dată de Vechiul Testament (*apud* Eusebiu, *Istoria Bisericească* 4, 26), iar Tertulian (200) pare să fi făcut primele referiri la „Noul Testament" ca denumire generică pentru *corpus*-ul scrierilor creștine (expresia *tale quale* este paulină). În acest context se instituie regula hermeneutică fundamentală (cf. Augustin: *„Novum Testamentum in Vetero latet, Vetum Testamentum in Novo patet"*), sursa divergenţelor ireconciliabile dintre exegeza iudaică și cea creștină și totodată norma absolută a folosirii Sfintelor Scripturi în primul mileniu d. Hr.

Atitudinea creștinilor faţă de Biblie nu diferea de cea intens venerativă adoptată de iudei (fiecare cuvînt este practic „impregnat" cu divinitate, *i. e.* „inspirat de Dumnezeu" cf. adj. θεοπνευστός). Folosirea Scripturilor în Cult a făcut ca întreaga experienţă a Bisericii primare să se înrădăcineze și să se articuleze în simbolismul Bibliei. Toate intuiţiile hristologiei proto-creștine rezultau din interpretarea profetismului vetero-testamentar, Hristos fiind Noul Adam, Noul Moise, moștenitorul tronului davidic, *Ebed-Yahwe*-ul isaianic, Profetul promis în *Deuteronom*, enigmaticul Fiu al Omului din cartea lui Daniel etc. Celebrarea Botezului în legătură cu sărbătorile pascale situa misterul hristic (patimile, moartea, învierea) în contextul creaţiei, căderii, al potopului, exodului, legămîntului, exilului și întoarcerii – toate înţelese ca arhetipuri salvifice efectiv „realizate" în iconomia lui Hristos și comunicate acum membrilor comunităţilor Sale. Pînă în Evul Mediu tîrziu, preeminenţa Bibliei în dinamica spirituală a Bisericii a fost absolută.

Opţiunile spirituale depindeau în mare măsură de *modul* interpretării Sfintei Scripturi. Uzul liturgic (*i. e.* comunitar) a determinat apariţia unei interpretări

ecleziastic-autoritative, care s-a legalizat de timpuriu sub forma „argumentului prescripţiunii" manipulat de apologeţii secolelor II-III (Justin, Origen, Tertulian) împotriva interpretărilor rabinice, gnostice și marcionite. Un alt principiu a fost cel conform căruia Iisus Hristos Însuși – Cel care abolise unele dintre cele mai autoritare prescripţii ale Legii (de ex. obligativitatea Sabatului) – este norma indefectibilă a interpretării Textului Sfînt. Meditaţia asupra soluţiilor prescrise de Mîntuitorul Însuși a accelerat procesul de interiorizare, aprofundare și spiritualizare a lecturilor biblice, conferindu-i prestigiul inegalabil al divinităţii. Autoarea insistă apoi asupra școlilor hermeneutice născute din ambianţa spirituală proto-creștină, cu amănunte (cel mai adesea elementare) asupra principiilor exegetice alexandrine și antiohiene și „latine" în sens larg. (Aceste trei școli de teologie au generat – după cum se știe – termenii fundamentali antrenaţi în dezbaterile hristologice și triadologice de-a lungul erei Sinoadelor Ecumenice). În Evul Mediu, moștenirea hermeneuticii patristice s-a completat treptat prin inserţia scolasticii – cu devieri aristotelizante remarcabile, mai ales la nivelul Discursului teologic în sens restrîns (doctrinar/dogmatic). În mare, origenismul (ca rezumat emblematic al întregului spirit „alexandrin") domină terenul exegezei biblice (*lectio divina*) în pofida Sinodului V Ecumenic. Teologii perioadei (e vorba de înflorirea școlilor catedrale în primul rînd) practică metoda celor patru sensuri reductibilă la faimosul distih:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Este sesizant faptul că termenii latini (*moralia*, *littera*) desemnează istoricitatea și etica – pe cînd termenii grecești (*allegoria*, *anagogia*) își „rezervă" spiritualul și eshatologicul. Schema

ilustrativă clasică este cea legată de înţelegerea *Ierusalimului* ca oraş iudaic (sens literal), Biserică (alegoric), Suflet (tropologic) şi Oraş Paradisiac (anagogic). Timpurile Moderne, în care s-a operat divorţul dintre spiritualitate şi cultură, au păstrat dihotomia literal/spiritual în centrul imaginii despre exegeza medievală şi patristică, deşi sensul termenilor s-a schimbat simţitor. Abia cu anumite şcoli foarte recente (*e.g.* semiotica din linia lui R. Barthes), s-a revenit la accepţia pre-renascentistă a noţiunii de „sens literal" (*i. e.* textual) ca „trup" sau „corp" al discursului. Pentru cei de astăzi, literalitatea acoperă intenţionalitatea auctorială, în vreme ce nivelul „spiritual" se articulează în sfera „procedeelor" şi a „figurilor" de limbaj. Pentru cei vechi – şi aici rezidă principala diferenţă de optică –, raţiunea deosebirii dintre spiritual/literal era întotdeauna derivată prin analogie din sfera eticii religioase.

Un capitol interesant semnează John D. Zizioulas (Profesor de Teologie la Universitatea din Tesalonic), referindu-se la comunitatea creştină primară. În această perioadă, factorii „pneumatogeni" au fost: 1. constituirea treptată a structurii ecleziale „în jurul" Euharistiei; 2. provocarea gnostică şi replica dată de Părinţi; 3. naşterea unui gnosticism creştin ortodox; 4. martiriul ca act spiritual şi răspuns la contraspiritualitatea montanistă. În primul caz, viziunea misticii ignatiene a devenit normativă în toată Biserica, rolul central al Episcopului în Synaxa euharistică fiind „absolut". Aceasta este perspectiva în care trebuie judecat dictonul ciprianic *extra ecclesiam nulla salus*, folosit ulterior ca axiomă a „legalismului" şi „instituţionalismului" ecleziologic.

Charles Kannengiesser S.I., eminentul patrolog care dirijează recent iniţiata colecţie „Bible de tous les temps" (Beauchesne, 1981 *sq.*), este prezent aici printr-un studiu sintetic despre „mesajul spiritual al Marilor Părinţi" de la Sfîntul Atanasie din Alexandria (care deplasează accentele de pe elitismul şi soteriologia intelectualistă

profesate de Origen înspre realismul Întrupării și contemplarea Revelației *direct* în Evanghelii), trecînd prin Părinţii Cappadocieni, Sfîntul Ioan Gură de Aur în sfera elenofonă, pentru a zăbovi apoi asupra „vîrfurilor" latinității: un Ilarie, Ambrozie, Ieronim și Augustin. Concluzia implicită vizează interdependenţa dintre *teologia sinodală* (exprimînd dinamica pleromatică a Bisericii) și *teologia patristică* (ilustrînd „izbucnirea" harismei în personalitățile ei).

Remarcabil ni se pare *inter alia* eseul regretatului Jean Gribomont O. S. B., cotat drept cel mai avizat cunoscător al *regulilor* orientale – care analizează relaţia dintre monahism și ascetism în perioada dată. Studiile de istorie a monahismului au păcătuit (sub raportul obiectivității) prin două excese complementare: o viziune naiv apologetică prin care se exaltă la modul miraculos schemele hagiografiei tradiţionale, fără a se ţine cont de evidenta lor standardizare „emoţională", și o alta, marcată de logism (și împărtășită în anumite limite de „noii istorici" francezi), care limitează întrucîtva rolul mănăstirilor la nivelul transmiterii culturii antice și al perfecţionării lente a utilajului agricol sau tehnic în (periodic ponegritele) *darie ages*. Cercetarea părintelui Gribomont evită cu supleţe extremele amintite, arătînd că esenţa monahismului rămîne (dincolo de acumulări, defrișări, cercetări empirice, scriptorii, dar și de idealizări populare) spiritualitatea însăși ca „fenomen înrădăcinat în adîncul conștiinței umane". Autorul arată că – deși fenomenul monastic a apărut simultan în mai multe dintre provinciile orientale (termenul de μοναχός se găsește deja într-un papirus din 324) – *modelul egiptean* a dat tonul general, impunînd în tot estul creștin conceptele și metodele sale. Această evoluţie a fost favorizată de cîţiva factori constitutivi, dintre care putem reţine: 1. reputația religioasă a cîtorva personalități mistice; 2. geografia văii Nilului, care oferea condiţii optime de recluziune; 3. opresiunea fiscală

exercitată de stăpînirea romană, care provocase deja retragerea defensivă a „anahoreţilor", grupare conţinînd la origine membri ai populaţiei rurale pauperizate; 4. împrejurarea datorită căreia Sfîntul Atanasie – conducătorul harismatic al Bisericii locale a Egiptului – s-a autoexilat printre pustnicii deșertului Sketic, combinînd „rebeliunea" antiimperială cu lupta doctrinară împotriva arianismului și consolidînd *ipso facto* prestigiul neţărmurit al monahilor egipteni. Autoritatea modelului egiptean se va fi sprijinit și pe activitatea *terapeuţilor* (a căror înrudire cu monahii creștini fusese remarcată deja de Eusebiu al Cezareei), dar mai ales pe forţa de atracţie a deșertului însuși, cadru în care odinioară avusese loc Exodul, viaţa profetului Ilie și a Sfîntului Ioan Botezătorul sau postul total al Mîntuitorului Hristos. Jean Gribomont depistează marile linii: „Mitul" Sfîntului Antonie, monahul exemplar, Sfîntul Pahomie și emergenţa cenobitismului, Sfîntul Vasile de Cezareea și „frăţiile" evanghelice, marile curente rigoriste (encratiţi, sarabiţi, gyrovagi sau messalieni), intelectualismul evagrian etc.

Un capitol corespunzător (Jean Leclercq O. S. B., profesor la Institutul de psihologie religioasă de pe lîngă Universitatea gregoriană din Roma) tratează istoria monahismului în Apus: rădăcinile fenomenului în aceeași mirabilă Africă Proconsulară (*monasterium* apare în lexicul ciprianic și tertulianic); contactul marilor occidentali (Sfîntul Ambrozie, Fericitul Augustin și Ieronim) cu rînduielile vasiliene și elaborarea primului statut (*Regula Augustini*); conceptul de *pactum*, criza rigoriștilor priscilieni; personalităţile tutelare (Benedict de Nursia, Cassiodorus, Ioan Cassian, Columban, Martin de Tours); în sfîrșit, reforma gregoriană și enorma ei influenţă în constituirea noilor ordine iradiate din nucleul renașterii cluniacense. O singură diferenţă semnificativă în dezvoltarea ulterioară a occidentului: spre deosebire de răsărit – dominat de ideea unităţii (spirituale/

statale), apusul monastic se configurează pe arii naţionale, într-un climat de particularism atomizant.

Pseudo-Dionisie Areopagitul nu putea lipsi din galeria întemeietorilor: Paul Rorem (autorul excelentului *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984) înfăţişează principiile care guvernează „spiritualitatea ascensională" a misteriosului teolog din secolul V; apofatismul pseudo-dionisian, mistica luminii, schema unitivă a lui θεώσις s-au bucurat – graţie interpretărilor și concluziilor lui Ioan de Skitopolis și Maxim Mărturisitorul – de o autoritate quasi-sacrală. O grandioasă iluzie retrospectivă – întemeiată pe efectul prestigios al pseudonimiei – a propulsat *corpus*-ul dionisian în fruntea mereu invocatului *consensus patrum*. În sfera teologiei bizantine, cea mai activă influenţă a spiritualităţii pseudo-areopagitice s-a manifestat în planul hermeneuticii liturgice (Gherman al Constantinopolului și Nicolae Cabasila în primul rînd), completînd un traseu inaugurat cu un mileniu înainte prin exegeza theurgiei neoplatonice (Proclus, Iamblichos), dar nu mai puţin prin interpretările sacramentale datorate lui Teodor de Mopsuestia. Mai puţin cunoscută la noi, influenţa pseudo-areopagitică asupra teologiei apusene nu este totuși deloc neglijabilă; dacă ţinem cont de faptul că trei dintre cele mai productive tipare mentale i se datorează: motivul „purcederii și întoarcerii" (tradus în latină prin cuplul *exitus – reditus*), ascensiunea de la nivelul perceptiv la acela intelectiv, în sfîrșit, abolirea tuturor concepţiilor în tenebrele tăcute ale supracunoașterii. Promotorul incontestabil al acestui crucial transfer a fost, după cum se știe, Ioan Scotus Erigena (810-377). Printr-o reducţie reflexă, dubletul *exitus – reditus* a fost treptat asimilat raportului natură – har, omniprezent în teologia apuseană postaugustiniană. Influenţa lui Pseudo-Dionisie a cristalizat treptat – așa

cum a arătat într-un magistral studiu G. Duby – armătura ideologică a spiritului gotic: evidenţă pe care biserica abatelui Suger de la Saint-Denis nu încetează să o proclame și axiomă subsecventă marilor mistici de mai tîrziu, de la Nicolaus Cusanus și San Juan de la Cruz pînă la Henric Suso și Meister Eckhart.

Un capitol de indiscutabilă oportunitate în economia generală a lucrării este cel intitulat „Creștinism și diversitate culturală", menit să desfidă prejudecata referitoare la exclusivitatea greco-latină a *oikumenei* tradiţionale. Din punct de vedere științific, meritul capital al erudiţiei contemporane rezidă în mereu mai febrila căutare a periferiilor neglijate, în urgenţa restituirii unor perimetre culturale umbrite de inerţiile renascentiste: o nouă „Europă" se naște acum dincolo de matca supralicitatei *mare nostrum*, dezvăluind valorile unei creștinătăţi în primul rînd microasiatice, multă vreme ignorate. Creștinismul coptic, siriac, armean, georgian, irlandez, morav etc. se emancipează de sub apăsarea Imaginarului Medieval, în viziunea căruia orice *heterotopie* ilustrează prin însăși natura sa grotescul Bestiariilor, mitologia „antipozilor" sau feeria echivocă a faimoasei Pays de Cocagne. Se știe că orice recuperare însemnată contrabalansează îndeobște entuziasmele, repliază ispita asupra estimărilor de-o clipă: nu este cazul Robertei C. Bondi („Spiritualitatea Creștinilor de limbă siriacă") și a lui Pierre Riché („Spiritualitatea în societatea celtică și germanică") – fini analiști ai spaţiilor marginale, care au știut să dozeze cu sobrietate exigenţele lucidităţii și cele ale actului reparator.

După o rapidă trecere în revistă a „reformei gregoriene" – mișcare autodefensivă axată pe sacerdotalism și ideea (veșnic controversată) a principatului petrin ca temei al „monarhiei" papale –, prima parte a lucrării și cea la care ne vom limita în prezentarea de faţă se încheie printr-o descriere a lumii religioase din secolul XII, asemănată – datorită rădăcinilor

sale patristice, dar și a propensiunilor sale spre îndrăznelile modernității – cu figura străvechiului *Janus bifrons*.

În multitudinea deconcertantă a renovațiilor aduse sau doar acceptate de acest veac, colectivul de elaborare al volumului a izolat trei puncte cardinale: Anselm de Canterbury (Benedicta Ward), spiritualitatea cisterciană generată de teologia lui Bernard de Clairvaux (1090-1153), William de Saint-Thierry (1085-1148), Guerric de Igni (1090-1157) și Aelred de Rievaulx (1110-1167), cărora li se asociază tumultoasa mișcare a „canonicilor" de la Saint Victor.

Arhitectura volumului nostru este bipolară: prima parte (pe care am înfățișat-o anterior) îmbrățișează spiritualitatea primelor douăsprezece secole creștine sub raport temporal și factologic (perioade și mișcări) – așadar tectonica variațiilor: îngemănările, acumulările și salturile care alcătuiesc țesătura diacronică a spațiului investigat. O a doua parte stabilește, dimpotrivă, invariantele, permanențele Revelației, punctele nodale – impermeabile la acțiunea corozivă a timpului – și în această ambivalență recunoaștem cu ușurință concepțiile lui John Meyendorff – adevărat *spiritus rector* al colectivului de redacție, care a izbutit să imprime volumului nu atît o predominanță confesional-ortodoxă, cît o ortopraxie metodică, de fapt.

„Temele și valorile" prezente în această secțiune secundă acoperă în fond – pe capitole distincte – marile compartimente ale Teologiei propriu-zise – după următoarea scală axiologică: *Soteriologie* (Hristos ca Mîntuitor în Răsărit / John Meyendorff; Hristos ca Mîntuitor în Apus / Bernard McGinn), *Triadologie* (Sfînta Treime la Părinții Cappadocieni / Thomas Hopko; Sfînta Treime în Creștinătatea Apuseană / Mary T. Clark), *Antropologie* (Persoană umană ca imagine divină: în Răsărit / Lars Thunberg; și în Apus / Bernard McGinn), *Haritologie* (Moștenirea augustiniană / J. Patout Burns), *Misteriologie* (Teologia Liturgică răsăriteană / Paul

Meyendorff; Sacramente și Liturghie în creștinătatea latină / Pierre Marie Gy), *Iconologie* (Icoana și Arta / Leonid Uspensky), *Euhologie* (căi ale rugăciunii și contemplaţiei; în Răsărit / Kallistos Ware; în Apus / Jean Leclercq), *Teologie ascetică* (Noţiunea de feciorie în Biserica primară / Peter Brown), *Teologie mistică* (Urcușul duhovnicesc / Donald Corcoran), precum și un capitol oarecum insolit care conturează, din perspectiva creștinismului practic, o veritabilă „teologie a laicatului"

*

Lăsînd deoparte complexitatea conţinutului, competenţa colaboratorilor, selecţia iconografică inteligentă, judiciozitatea bibliografiilor introduse în anexa fiecărui capitol, obiectivitatea austeră a expunerii și actualitatea dezinvoltă a opţiunilor metodologice, lucrarea prezentată se remarcă prin două virtuţi prioritare, care se cer semnalate în concluziile acestor rînduri: 1. prin optica sa de ansamblu, volumul eliberează Ortodoxia de povara circumscrierilor pur geografice („Răsăritul creștin") și de prezumţia încadrărilor catolicizante, bazate pe răstălmăcirea partizană a ideii de schismă. Aceasta funcţionează, dimpotrivă, ca pîrghie moderatoare (în sensul anticei *regula fidei*), delimitînd, mai presus de teritoriile confesionale istoric articulate, consonanţa necesară dintre Revelaţie și Credinţă; 2. prin economia sa totalizatoare, volumul izbutește să restabilească echilibrul parte/întreg, subsumînd conceptului de *spiritualitate* diversităţile culturale inerente, reușind să evite atît spiritualismul „supraconfesional", cît și confesionalismul propriu-zis. Cele două mutaţii de perspectivă sporesc noutatea demersului și așază volumul de care ne-am ocupat aici în atmosfera privilegiată a adevăratelor lucrări de referinţă.

(„Mitropolia Olteniei", nr. 3, mai-iunie 1988)

Pomenirea dreptcredinciosului voievod-martir Constantin Brâncoveanu

Cinstirea eroilor unui neam răsfrînge în cugete și perpetuează în memoria colectivă dimensiunea solară a momentelor de izbîndă culturală sau militară. Cultul martirilor lui transfigurează însă această devenire în planul negrăit ai spiritualității, convertind la scara veșniciei succesele de-o clipă. Și dacă eroismul cuprinde lunecătorul domeniu al faptei, martirajul rămîne de-a pururi sub imperiul misterios și neclintit al sacrificiului. Același sînge poate dobîndi, pe cîmpul de bătaie sau în taina altarului, prețuri diferite. Nu și în cazul domnitorului-martir Constantin Brâncoveanu, pe care Dumnezeu l-a rînduit deopotrivă în istoria politică și în spiritualitatea poporului nostru, dăruindu-i pe rînd coroana voievodală și cununa muceniciei.

Prin această dublă și în același timp singulară calitate, Constantin Brâncoveanu este o prezență tutelară, o emblemă a sufletului românesc străbătînd veacurile. Numele lui Constantin Brâncoveanu patronează eponim înfloritoarea și incontestabil originala renaștere a întregii civilizații muntene de la cumpăna veacurilor XVII-XVIII. E suficient să evocăm aici odoarele arhitectonice de la Hurezi, Potlogi, Bistrița vîlceană, Arnota sau Polovragi, pentru a surprinde în toată amplitudinea ei realitatea profundelor înnoiri datorate vrednicului urmaș al Basarabilor și Cantacuzinilor. Dar amprenta stilistică a culturii brâncovenești se regăsește și în spațiul de dincolo de Carpați, definind siluetele inconfundabile ale bisericilor Sfîntul Nicolae din Făgăraș, Sfinții Arhangheli din Ocna Sibiului, Sîmbăta de Sus și Sfîntul

Ioan Botezătorul din Poiana Mărului, sau chiar în afara fruntariilor, așa cum se întîmplă, de pildă, în cazul frumosului paraclis de la mănăstirea athonită a Sfîntului Pavel.

Ne amintim de dînsul neîncetat, ne-am amintit cu atît mai mult de rostul vieţii și morţii sale anul acesta cînd, deodată, cu celebrarea *Bibliei de la București*, am sărbătorit, cu o superioară reculegere, tricentenarul suirii lui Brâncoveanu pe tronul Ţării Românești.

În cursul „Anului Brâncoveanu", Biserica Ortodoxă Română și-a mărturisit adeziunea firească la marcarea acestor date de pioasă memorie naţională, prevăzînd publicarea unor albume omagiale și restituind, mai ales, într-o excelentă ediţie critică, eminenta trudă a fraţilor Greceanu.

Din înalta iniţiativă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, acestor înfăptuiri li s-a adăugat, în ziua de 28 octombrie 1988, o mișcătoare slujbă de pomenire rînduită la Biserica Sfîntul Gheorghe-Nou, ctitorie brâncovenească și loc în care se păstrează mormîntul voievodului omagiat.

Impresionanta ceremonie liturgică s-a desfășurat în prezenţa Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, însoţit de PS Episcop Gherasim al Rîmnicului și Argeșului, PS Episcop Epifanie al Buzăului, PS Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal, PC Părinţi Consilieri de la Administraţia Patriarhală și de la Arhiepiscopia Bucureștilor, precum și de o serie de profesori de la Institutul Teologic și Seminarul teologic din București.

Sub bolta elansată a bisericii zidite odinioară prin munificenţa dreptcredinciosului voievod se strînseseră de asemenea preoţi, credincioși din Capitală și studenţi teologi.

La orele 9,30, PS Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal, a săvîrșit slujba Sfintei Liturghii, în fruntea unui sobor de preoţi și diaconi, răspunsurile la strană fiind date de un grup de studenţi teologi.

În atmosfera de adîncă evlavie astfel creată, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist și ierarhii însoțitori, dimpreună cu soborul slujitorilor, au săvîrșit apoi, la un pas de mormîntul domnitorului-martir, îndătinata rînduială a parastasului. La încheierea slujbei de pomenire, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a rostit o judicioasă cuvîntare, în intenția de a reliefa marile trăsături care profilează personalitatea domnitorului-martir și rostul acestei comemorări la împlinirea a trei veacuri de la inaugurarea rodnicului principat brâncovenesc.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist s-a referit în context la excepționalele calități intelectuale, diplomatice și strategice ale principelui mărturisitor, dar și la înzestrările sale ca inspirat ctitor de cultură, deopotrivă generos și înțelept. În cuvintele patriarhale s-a înfiripat efigia solemnă a unui destin exemplar și a prins contur înflăcărarea unui crez degrabă simțit și pus la inima întregii asistențe.

Prin rezonanța ei duhovnicească, dar și prin relevanța ei națională, pomenirea domnitorului-martir Constantin Brâncoveanu s-a constituit într-un prilej de recunoscătoare pietate, cîștigînd în același timp semnificația elogiului patriotic și rodul ceresc al rugăciunii.

(„Biserica Ortodoxă Română", nr. 9-10,
septembrie-octombrie 1988)

Cuprins

I. STUDII ȘI ARTICOLE

II. CRONICI ȘI RECENZII

Textele cuprinse în prezenta antologie au fost scrise în anii cenuşii, reci, marcaţi de penurie şi teamă difuză, care au definit ceauşismul terminal. Tinereţea mă făcea să subevaluez riscurile (tocmai pentru că, de pildă, nu ştiam, pe atunci, că Securitatea mă urmărea deja prin intermediul unei reţele de trişti delatori). Eram un european care frecventează, prin studiile patristice, însăşi genunea ideatică a culturii noastre continentale (cu tot cu destinul ei global). Trăiam certitudinea că inteligenţa şi libertatea nu pot fi distruse de aparatul represiv şi de supraveghere generalizată, care transformase pe atunci toată societatea românească într-o vastă metaforă penitenciară...

Vouă, cititorilor acestei cărţi, vă cer două lucruri: să fiţi îngăduitori cu stîngăciile preţioase ale debutantului şi să pricepeţi lecţia de fond a parabolei pe care v-o supun atenţiei lăuntrice – nimeni, din ordinea mundană, nu poate opri exerciţiul triumfal şi modest al spiritului liber. Poate că tirania va reveni, cîndva, sub alte forme. Însă ea nu va putea copleşi niciodată duhul genial al Evangheliei, care ne vesteşte, pînă la capătul istoriei, lumina hristică şi armonia coerentă a creaţiei restaurate prin Duhul Sfînt.

Teodor Baconschi


ISBN 978-606-8756-18-9
9 786068 756189

Lumea Credinţei editura